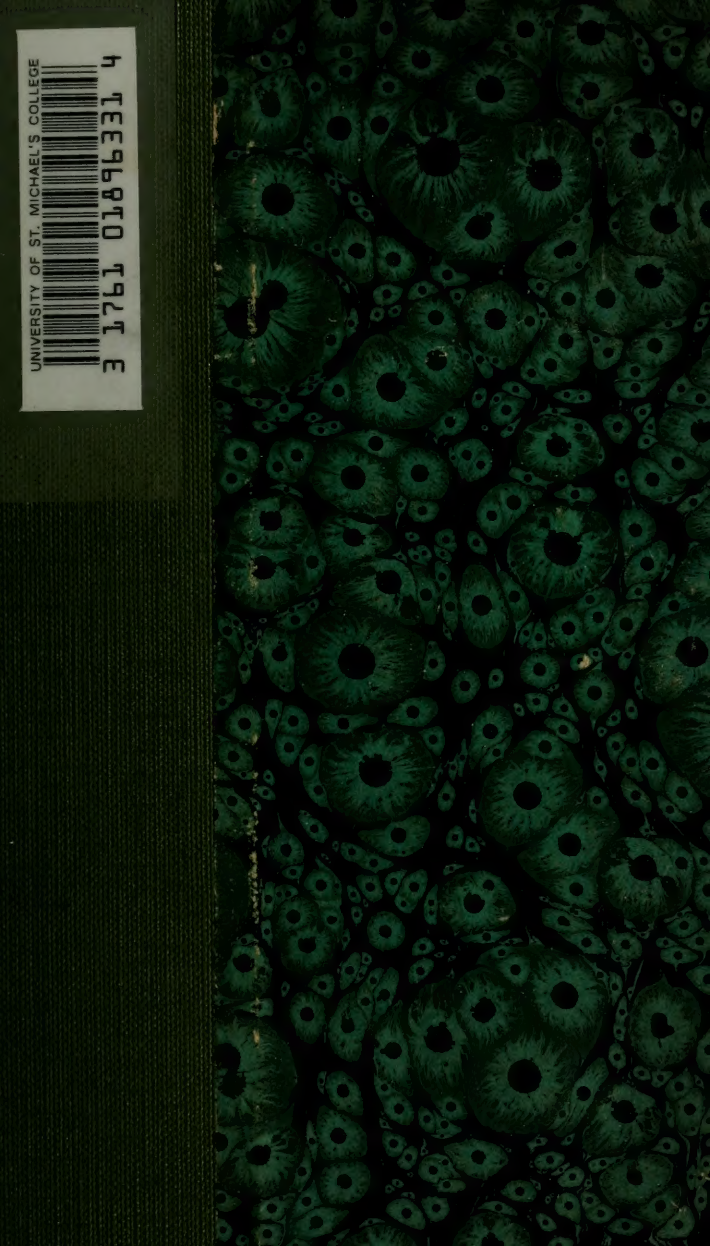
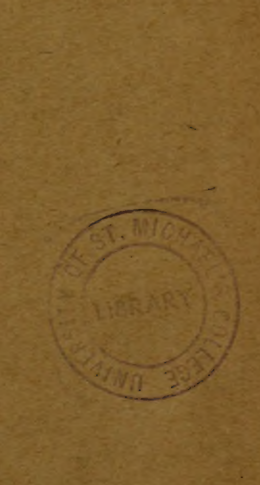

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01896331 4




LIBRARY



DIEU

ET

L'AGNOSTICISME CONTEMPORAIN

DU MÊME AUTEUR :

Maine de Biran (Collection la *Pensée Chrétienne*). I vol. in-12, Paris, Bloud, 1906. *Deuxième édition*. . . **3** fr.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

Bibliothèque théologique

DIEU

ET

L'AGNOSTICISME CONTEMPORAIN

PAR

GEORGES MICHELET

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1920

Lettre de S. G. Mgr Germain, Archevêque de Toulouse, Chancelier de l'Institut catholique :

Mon cher Abbé,

Votre ouvrage : *Dieu et l'Agnosticisme contemporain* est très important et très actuel. Il suit de près le mouvement de la pensée contemporaine, en indique les directions et les formes diverses. C'est une contribution très intéressante à la philosophie de la Religion ; la doctrine est sûre, l'érudition riche et exacte, la dialectique pénétrante, le style lucide et savoureux. Ces pages éclaireront les intelligences et feront du bien aux âmes : Nous sommes heureux de les recommander.

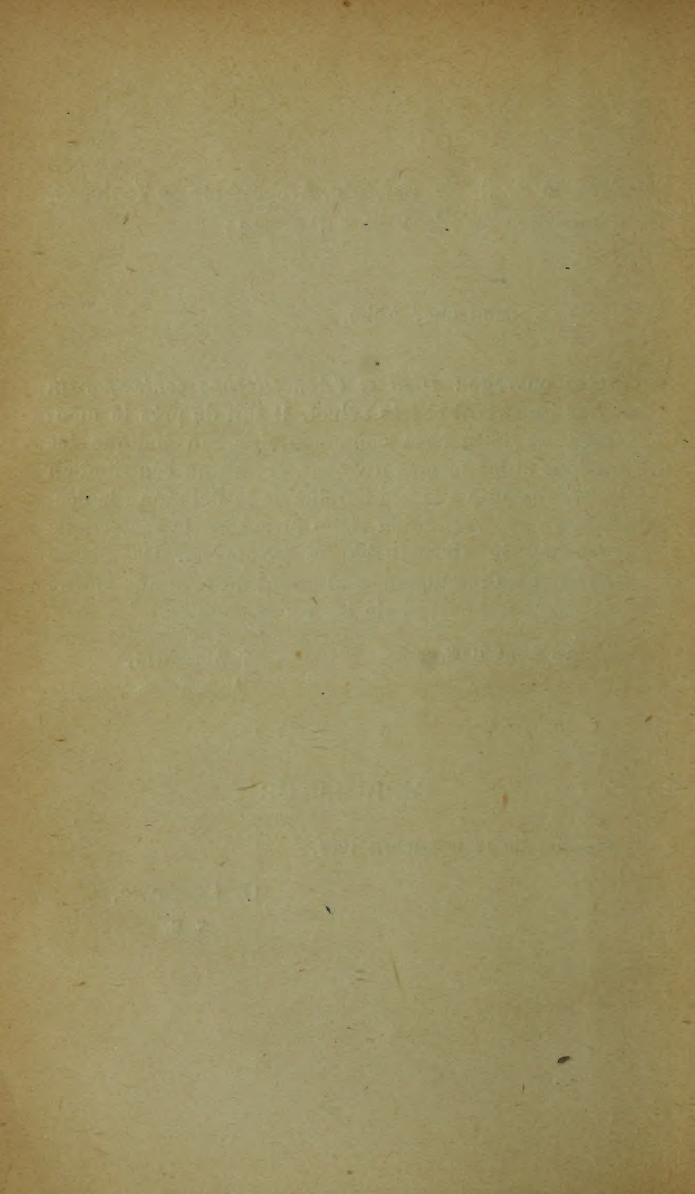
28 Août 1908.

† AUGUSTIN,
Arch. Tolos.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 18 septembris 1908.

G. LEFEBVRE,
V. G.



INTRODUCTION

Le programme de restauration qu'un poète se traçait, au spectacle d'une société en qui se prolongeaient par rafales les agitations de la crise révolutionnaire, l'apologiste contemporain pourrait à bien plus juste titre le prendre pour règle de son activité :

> Pierre à pierre, en songeant aux vieilles mœurs éteintes,
> Sous la société qui chancelle à tout vent,
> Le penseur reconstruit ces deux colonnes saintes[1]...

Lui aussi souffre, et combien plus douloureusement, du spectacle des croyances éteintes dans les âmes. Mais tandis que le poète, par une attristante disproportion entre les maux et les remèdes, limitait son effort à réveiller

> Le respect des vieillards et l'amour des enfants,

à l'apologiste une tâche autrement vaste s'impose.

C'est qu'une restauration véritable ne se fait pas avec des réformes de détail ; on ne réédifie pas avec des retouches ou des amendements, si utiles soient-ils. Les historiens ont longuement démontré qu'il n'y a pas en histoire, pas plus qu'ailleurs, de génération spontanée d'où sortiraient brusquement les révolutions, mais qu'elles sont la manifestation de ces

1. VICTOR HUGO, *Les voix intérieures*, I.

profonds mouvements sociaux qu'une lame de fond fait brusquement apparaître à la surface ; et ces mouvements des couches inférieures sont, à n'en pas douter, sous la dépendance d'une philosophie sociale. Mais l'illusion ne serait pas moins grande, ni moins dangereuse pour l'avenir, qui ne verrait pas qu'à son tour cette conception sociale résulte d'une philosophie générale, d'une doctrine sur l'individu, son rôle, sa destinée, ses droits ; et la Révolution française rendait sensible cette subordination en écrivant, presque à sa première page, la déclaration des droits de l'homme. Ainsi la sociologie apprend à l'apologiste qu'une reconstruction sociale suppose, comme son préambule indispensable, une philosophie de la vie. Le fondateur de la sociologie, Auguste Comte, l'avait compris, lui qui faisait précéder son œuvre de réorganisation sociale d'un effort de plus de vingt ans pour réaliser d'abord l'unification de l'individu, par la cohérence interne des es pensées et de ses sentiments. Il nous importe de tourner au profit de la défense religieuse les leçons de l'histoire et les exemples des systèmes. C'est pourquoi l'apologiste chrétien sent plus que jamais le besoin de fortifier « ces deux colonnes saintes » qui supportent véritablement l'édifice social, aussi bien que toute vie morale et religieuse : l'idée de Dieu dans les esprits et le sentiment du devoir dans les cœurs.

Pour autant que son modeste effort y pourrait collaborer, l'auteur de ces pages voudrait travailler à la première de ces tâches.

Comment l'idée de Dieu est pour beaucoup de nos contemporains une croyance « éteinte », des documents nouveaux nous en apportent tous les jours de

navrants témoignages. On sait ce que les enquêtes sur l'enseignement primaire nous révèlent sur l'athéisme et l'immoralisme de l'Ecole neutre. Mais était-il donc possible d'espérer sérieusement que l'enseignement primaire ne traduirait pas, en l'accusant dans le relief de ses formules moins nuancées, le conflit des esprits qui, plus haut, s'essayaient à toutes les destructions et s'attaquaient, en religion, en morale, en science, à toutes les vieilles idoles? De quel droit réserver à l'élite la liberté de toutes les critiques et l'irrespect de toutes les négations? Bien aveugles vraiment ceux qui n'ont pas compris qu'on ne joue pas spéculativement avec les idées religieuses et morales, et qu'on ne peut pas longtemps, en bas, proclamer pour l'enfant le caractère sacré du devoir, et, en haut, le bafouer! Et bien ignorants ceux qui ne savent pas qu'il y a, comme on l'a dit, une loi de la chute des idées, ou si l'on aime mieux, de l'égalité de niveau pour les intelligences...

Or, en face de ces ruines accumulées, l'apologiste chrétien peut seul prétendre travailler efficacement à une reconstruction. Certes des esprits avaient cru trouver dans le spiritualisme déiste une position très ferme entre les négations athées et les affirmations du surnaturel. Le christianisme mis à part, ils s'efforçaient de maintenir la foi en Dieu. Mais cette voie moyenne ne représentait que la timidité ou l'imprévoyance de leur critique. Déjà ils diminuaient la vie religieuse, en limitant le rapport concret de l'homme avec Dieu et l'intervention de Dieu dans le monde. Leur Dieu était si loin de l'humanité et si peu occupé d'elle qu'il fallait prévoir qu'à son

tour l'humanité s'accoutumerait à se passer tout à fait de lui; et si le déisme kantien était impuissant, devant le flot montant de l'idéalisme, à sauvegarder la personnalité de l'Être divin, la conception de la religion spencérienne et son adoration de l'Inconnaissable n'avaient pas plus d'efficacité vis-à-vis du matérialisme. Cette nouvelle diminution de la divinité la faisait échapper totalement à la connaissance de l'homme, et par suite à son amour. Le chrétien demeurait seul à pouvoir parler de Dieu.

La disjonction tentée entre Dieu et le christianisme, d'autres, par une nouvelle diminution, ont essayé de l'établir entre la vie religieuse et la vie morale, entre l'idée de Dieu et la notion du devoir. A l'homme de ne plus chercher hors de lui le fondement ou la règle de sa conduite, mais de prendre conscience de l'éminente dignité de sa personne pour y puiser à la fois et la connaissance et l'amour de la moralité. Mais cet idéal moral, à se séparer de Dieu, avait perdu cette force qui le fait reconnaître par les esprits et cette suavité qui le fait aussi accepter par les cœurs. Au fond, la morale néo-kantienne de l'impératif catégorique représentait en France l'état d'esprit d'un gouvernement qui, vainqueur par la révolution, entendait éviter le retour ou la revanche, à son détriment, de l'esprit révolutionnaire; morale de bourgeois qui, ayant méconnu Dieu, veulent imposer le respect intangible de leurs droits, et se conserver les avantages sociaux de la vie religieuse, tout en la supprimant. Or si l'individu peut échapper à la logique de ses principes, celle-ci domine le développement des systèmes et l'évolution des croyances de la foule.

A vrai dire, suivant la juste remarque des nouveaux moralistes, la morale officielle n'était qu'une « assez pauvre contrefaçon de la morale chrétienne[1] ». On s'était arrêté trop tôt dans la voie de la laïcisation, et ayant expulsé Dieu de la vie humaine, il fallait aussi en chasser le devoir : conséquence rigoureuse. En droit ils tenaient trop intimement l'un à l'autre, pour qu'en fait on pût longtemps garder l'un sans l'autre.

C'est ainsi que l'apologiste chrétien, seul défenseur autorisé de l'idée de Dieu, est aussi, parmi nos contemporains, le seul défenseur autorisé du devoir. De la morale néo-kantienne, on sait ce qui subsiste : quelques tenants attardés s'y cramponnent désespérément, sous l'influence de l'instinct de la conservation sociale. Mais les derniers venus en philosophie déclarent sans ambages que cette conception classique est « vermoulue » et qu'il faut renoncer à y rattacher la vie de l'humanité. L'époque qui revendique le droit de prendre toutes les libertés, la publicité du grand jour et de la rue pour les désordres du jeu, de l'adultère et des provocations luxurieuses, ne pouvait que se refuser à s'incliner plus longtemps devant le caractère sacré du devoir, dans la soumission aveugle qui ne cherche pas les motifs ; l'époque qui expulse les religieux de leur cloître, sous l'odieux prétexte que par leurs vœux ils ont amoindri en eux la dignité de la personnalité humaine, n'était pas prête à laisser diminuer la liberté de l'individu par la contrainte du devoir. Et si les nouvelles morales se combattent et se contredisent dans la recherche d'une « remplaçante » de la mo-

1. A. Bayet, *La morale scientifique*, Alcan, 1905, p. 14.

rale chrétienne, si elles s'efforcent par des moyens variés de mettre un frein aux appétits déchaînés, si, par une ironie cruelle, ayant supprimé le devoir, elles font appel à la contrainte sociale pour tenir l'homme en respect, elles sont d'accord dans la partie destructive. Ici encore l'apologiste chrétien a seul qualité pour imposer au nom de Dieu et de ses droits sur nous la reconnaissance éclairée et soumise de nos devoirs.

Qu'on veuille bien le remarquer. Le procédé n'est pas autre que l'on tente d'appliquer à l'idée de Dieu et à la notion du devoir. L'extension de la documentation historique, sociologique, a mis en plus vive lumière le fait de la vie religieuse et des aspirations morales, chez les individus et dans les sociétés. Ce fait s'impose à l'observation ; mais le problème, pour les philosophes actuels, est de chercher comment elles ont pu apparaître dans le développement de l'humanité et comment, par quel mécanisme compliqué, sous la poussée de quelles illusions, elles se sont formées, car du point de vue évolutionniste qui commande ces recherches, il est bien évident que Dieu et le devoir ne peuvent être que des résultats, des moments dans le cours des civilisations, des créations ou d'ingénieux stratagèmes qu'instinctivement l'humanité se donne, comme d'utiles auxiliaires dans son œuvre de pédagogie sociale. Expliquer ainsi le fait de ces apparitions, c'est démontrer pour le passé le caractère factice de leur formation et, pour l'avenir, l'action momentanée de leur rôle.

La logique des événements, en ce dernier quart de siècle surtout, a ainsi ménagé à l'apologétique

chrétienne une éclatante justification et préparé, nous l'espérons fermement, pour un futur qui n'est pas peut-être trop éloigné, son apothéose, du moins pour ceux qui observent. On faisait autrefois un grief, et combien grave! au christianisme de vouloir humilier la raison humaine par les dogmes qu'elle imposait à sa croyance; et voilà qu'aujourd'hui les philosophes catholiques sont presque seuls à soutenir, en face du relativisme qui a gagné tant d'esprits, la valeur intégrale, la valeur métaphysique de la raison humaine; le moralisme kantien accusait le christianisme de corrompre la morale, parce qu'il encourageait au bien par les saintes espérances de l'éternité : et aujourd'hui ce n'est plus du devoir sans plaisir, mais du plaisir sans devoir que l'on veut; aux époques d'effervescence scientifique, au nom du progrès des sciences on repoussait le surnaturel, le mystère, le miracle; à présent, dans la lassitude ou dans la désillusion qui succède à l'enthousiasme qui croit tout possible, des esprits sérieux en viennent à douter de la valeur de la science : et l'apologiste défenseur de Dieu, de la raison, du devoir, explique pourquoi et dans quelle sage mesure il croit à l'avenir de la science ; enfin l'État s'est séparé brusquement de l'Église, comme entravant son œuvre d'émancipation et du relèvement de l'individu : et il se trouve que l'Église sera bientôt seule à revendiquer le droit de l'enfant à la vérité et au respect, le droit du père sur l'éducation de son enfant, le droit de l'épouse à l'inviolable fidélité de son mari et à la conservation de son foyer, le devoir du citoyen de contribuer par sa discipline, par sa formation militaire, par son sang, au maintien de l'ordre social et

à la grandeur de la patrie. Et, en toute vérité, il convient de modifier un peu les vers du poète pour dire :

> Devant la société qui chancelle à tout vent
> Le *chrétien* reconstruit ces deux colonnes saintes...

Dans l'examen des difficultés soulevées par notre époque contre l'existence ou la connaissance d'un Dieu personnel, l'auteur de ce travail voudrait s'en tenir à la discussion des derniers venus parmi les systèmes de philosophie religieuse. Il y a plus de trente ans, un philosophe spiritualiste instituait pour sa génération une étude de ce genre dans son livre sur l'*Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. Or il semble que pour chaque génération qui parvient à la conscience claire de sa vie intellectuelle et morale, cet examen de conscience devrait être recommencé à nouveaux frais. Les jeunes ne subissent pas avec la même intensité l'influence des systèmes qui nous ont plus vivement préoccupés ; sans doute les difficultés fondamentales demeurent les mêmes, mais leur forme, mais l'appareil scientifique de leur exposition se modifie, mais il y a dans les âmes des souffrances nouvelles et dans les intelligences de nouvelles obscurités qui les enténèbrent. A nous de rajeunir perpétuellement notre apologétique, en prenant contact avec ces préoccupations contemporaines, avec ces doutes, pour montrer ce qu'il y a de factice dans les dernières constructions pour se passer de Dieu et ce qu'il y a de perpétuellement fort, d'inépuisablement jeune, de merveilleusement fécond dans le spiritualisme chrétien.

Et la multiplicité de ces tentatives religieuses

elle-même est faite pour nous donner confiance : non seulement parce que ces systèmes, dans leur partie positive, s'entre-choquent, se ruinent les uns les autres, mais parce qu'il est loin le temps où l'on pouvait écrire pour les classes élevées l'*Essai sur l'Indifférence*. L'inquiétude contemporaine témoigne du besoin que notre société a de Dieu, et comment elle désire sans se l'avouer que l'apologiste se penche sur ses souffrances intellectuelles, sur ses contradictions. Ce travail est écrit sous la double impulsion de la conviction intellectuelle de ce qu'il y a d'étroitesse d'horizon, de pauvreté philosophique, d'insuffisance scientifique, dans les explications proposées, et aussi avec un vif sentiment de compassion pour les âmes qui s'essaient à comprimer ou à satisfaire, par des solutions si pitoyables, les aspirations religieuses de leur être.

C'est donc à la discussion des trois systèmes les plus récents, celui de la théorie sociologique, celui du pragmatisme, celui de l'immanence, que l'on a dessein de se borner. D'autant qu'ils sont éminemment représentatifs des diverses influences dont l'ensemble constitue la mentalité contemporaine. Tandis que la philosophie de l'École sociologique se rattache directement à Auguste Comte et à sa conception de l'humanité, le pragmatisme dérive de l'utilitarisme anglais et de l'évolutionnisme spencérien comme de la doctrine de l'Inconnaissable ; et l'immanence religieuse des modernistes procède d'une façon indéniable de la critique et de la conception religieuse kantiennes. Kant, Comte, Spencer, trilogie de systèmes dont l'étude approfondie s'impose au préalable à quiconque a le devoir de comprendre son époque pour travailler à la guérir.

D'ailleurs les philosophies actuelles qui répondent à ces trois directions de la pensée sont moins divergentes qu'on ne pourrait d'abord le soupçonner. Toutes trois représentent des formes diverses de l'agnosticisme. Ceci est évident de la doctrine sociologique pour qui Dieu n'est que la représentation ou le symbole de l'humanité. Cette affirmation est encore d'une vérité manifeste, s'il s'agit du pragmatisme, qui déclare se soucier peu, non seulement de la nature de Dieu, mais tout autant de son existence réelle, pourvu que la conviction subjective de cette existence nous soit utile. Enfin l'on espère montrer avec clarté que la doctrine moderniste de l'immanence, qui croit avoir rapproché intimement Dieu de l'homme, l'a au contraire écarté à l'infini de son intelligence qui n'en pourra plus avoir une connaissance réelle, objective, et de son cœur qui ne saura plus à quoi se prendre pour l'aimer.

Or il est curieux de remarquer que ces trois systèmes, d'accord en ce qu'ils expriment une même philosophie agnostique, traduisent aussi une même préoccupation fondamentale : celle de l'immanence. Tous les trois en effet tendent à la conception d'un Dieu intérieur, bien qu'à la vérité cette intériorité soit conçue de façon fort différente. M. Durkheim, après Comte, identifie la notion de Dieu à celle de l'humanité; et s'il n'accepte pas la religion de ce Dieu humanité, il en conserve la psychologie, puisque, par un entrecroisement de faits psychiques que l'homme ignore, l'action de l'humanité éveille en lui la vie religieuse. A son tour le pragmatisme s'achève par une théorie mystique de la subconscience, entendue d'une zone obscure qui relierait l'homme et

Dieu et, sous la séparation apparente de la conscience claire, rétablirait l'intimité d'un contact incessant, d'une pénétration d'influences, d'un prolongement de notre Moi dans un Moi plus vaste, mais de même nature. Enfin il est bien clair, pour ceux qui ont suivi avec quelque attention les discussions sur l'immanence, qu'on s'est attaqué à la notion d'un Être transcendant parce qu'on a cru, bien à tort, que cette transcendance le séparait radicalement de nous, non seulement dans son essence, mais aussi dans son action; au Dieu transcendant ainsi compris on a substitué le Dieu intérieur. Et l'on a si bien rapproché dans les trois cas Dieu et l'homme qu'on est arrivé à les confondre, soit en absorbant l'homme en Dieu par le panthéisme, soit au rebours en absorbant Dieu dans l'homme : forme dernière en laquelle ces trois systèmes se rejoignent, dans le développement d'une logique qui doit les conduire tour à tour à l'affirmation de l'athéisme. La doctrine religieuse de la théorie sociologique y est depuis longtemps arrivée avec Comte; l'explication de la vie religieuse subconsciente a déjà trouvé en France et ailleurs son interprétation matérialiste. L'on verra que le protestantisme libéral en est déjà chez plusieurs de ses représentants, et non des moindres, à la même conclusion. Et comment douter que le modernisme, sous le voile de ses affirmations mystiques et de ses formules vaporeuses, ne soit en marche vers le même but, s'il n'y est déjà parvenu?

A ce qu'il y a de légitime dans ces aspirations de l'âme humaine, dont la philosophie religieuse de l'immanence est une interprétation erronée, et combien néfaste! pour la vie religieuse elle-même, le

spiritualisme chrétien apporte satisfaction et apaisement. En face du déisme qui sépare totalement Dieu de l'homme, et de l'immanentisme panthéiste qui les identifie totalement, il enseigne sa doctrine sur l'Être infini en qui se concilient la transcendance de sa personnalité et l'immanence de son action. L'humanité, impuissante à se suffire à elle-même, à calmer ses douleurs, à justifier ses espérances, désire sentir Dieu près de son cœur ; et la philosophie chrétienne lui dira en toute vérité, empruntant le langage de l'Écriture, et par comparaison avec les systèmes de l'heure présente, qu'il n'y a pas de doctrine plus profondément religieuse, parce qu'il n'y en a pas qui mette Dieu plus proche de nous. « *Non est alia natio tam grandis quæ habeat deos appropinquantes sibi.* »

Pour achever de marquer son dessein, l'auteur de ces pages éprouve le besoin d'ajouter qu'il ne s'est pas proposé principalement d'écrire une œuvre de polémique. Certes, il était dans la nécessité, au cours de cet examen des systèmes récents de philosophie religieuse, de montrer leur insuffisance à expliquer la vie religieuse de l'humanité : il était convaincu que rapprocher de cette expérience psychologique et historique l'interprétation qui en était fournie mettrait en lumière tout ce qu'il y a d'artificiel dans ces hypothèses. Mais, persuadé aussi que le travail de l'apologiste ne saurait se limiter à faire œuvre négative, il s'est efforcé de ne pas blesser les âmes en réfutant les systèmes ; il a tâché d'étudier du point de vue rigoureusement scientifique ce qui était présenté au nom de la science ; et il a espéré amener par le sentiment

plus vif de l'erreur de ces théories à reconnaître les splendeurs pour l'intelligence et la suavité pour les cœurs de la doctrine chrétienne sur Dieu. Enfin, convaincu que l'apologétique doit tourner à son profit ce qu'il y a de légitime dans les aspirations présentes ou de scientifique dans l'effort contemporain, il a pensé que, comme d'autres travaillaient à opérer la disjonction entre l'histoire des religions et ses interprétations matérialistes, il fallait de même, en rejetant fermement la doctrine de l'immanence, maintenir la légitimité et l'utilité de cette science nouvelle qu'est la psychologie religieuse.

Vis-à-vis de cette philosophie de l'immanence, bien moins encore qu'envers tout autre système, l'auteur pouvait se proposer une œuvre de polémique. Car ce n'en est plus l'heure, après que l'Encyclique *Pascendi* a projeté sur tout le débat, sur ses erreurs, sur ses obscurités, sur ses équivoques, ses clartés illuminatrices; il suffisait de se laisser guider par cette clarté pour montrer l'identité foncière entre la philosophie religieuse du modernisme, le seul aspect dont on s'occupe ici, et la philosophie religieuse du protestantisme libéral, en insistant sur le développement progressif de ses conséquences irréligieuses, admirablement signalées par l'Encyclique comme les étapes nécessaires de la route. Pour ceux qui ont quitté l'Église, il suffisait, hélas! de laisser parler les faits; à l'égard de ces catholiques qui ont usé de la méthode d'immanence « avec si peu de retenue » qu'ils ont paru en accepter la doctrine, l'auteur voudrait, dans la pleine liberté scientifique de la discussion, mais dans la charité qui atténue la vivacité des formules, n'avoir écrit ni une

page, ni un mot capable de retarder les silencieux retours qui s'opèrent dans les âmes. Et ce lui serait une grande joie dont il bénirait la Providence s'il pouvait espérer que, pour les uns ou pour les autres, ces pages auraient avancé d'une heure le retour de leur intelligence et de leur cœur vers le vrai Dieu.

PREMIÈRE PARTIE

LES VARIÉTÉS DE L'AGNOSTICISME RELIGIEUX

CHAPITRE PREMIER

DIEU D'APRÈS LA THÉORIE DE L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE.

C'est de la dernière venue des écoles de philosophie religieuse, qui se désigne elle-même sous le nom d'École sociologique, que l'on a dessein de traiter d'abord ; non pas qu'en fait ce soit elle qui exerce, à l'heure actuelle, le plus d'influence sur les esprits ; trop jeune encore pour avoir conquis la popularité, et peut-être aussi trop difficile pour être aisément et rapidement compréhensible, du moins dans son explication, elle propose, suivant l'aveu de l'un de ses tenants, plutôt une méthode de recherche et un cadre pour des explications futures qu'une somme de résultats acquis [1]. Jeune, elle l'est, puisque, à ne pas

1. Sur cette théorie, consulter plus particulièrement :
DURKHEIM, *Ann. Sociol.*, Alcan, 1898. « La définition des phénomènes religieux. »
Id., *ibid.*, 1902. « Sur le totémisme. »
Id., *Cours de Sorbonne*, 1907, résumé dans la *Rev. de phil.*, mai, juillet, décembre 1907.

tenir compte de ses prédécesseurs, elle date à peine de dix années. Elle s'affirme en 1898, dans un article de M. Durkheim, le chef de l'École, sur « la définition des phénomènes religieux », travail d'autant plus significatif qu'il est placé, comme le manifeste de l'École, en tête de l'un des premiers recueils de l'*Année Sociologique*. C'était indiquer par avance, comme la préface le fait remarquer, et le côté par lequel on se proposait d'étudier la religion, et la place prépondérante que l'on reconnaissait aux phénomènes de cet ordre dans la série des faits sociaux. « On s'est étonné, écrivait M. Durkheim, de l'espèce de primauté que nous avons ainsi accordée à cette sorte de phénomènes; mais c'est qu'ils sont le germe d'où tous les autres, ou tout au moins presque tous les autres, sont dérivés. La religion contient en elle dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie sociale. » La sociologie religieuse serait, dans la sociologie générale, la première province dont on espère la délimitation plus rapide, puisque les faits religieux représenteraient les faits sociaux primitifs.

Pour l'aider dans cette œuvre de pénétration, la nouvelle école a pour elle des avantages marqués : un groupe de travailleurs, peu nombreux sans doute, mais très cohérents par la conformité des vues générales qui les dirigent, d'où naît l'unité d'une école, malgré la spécialisation des recherches; un organe, l'*Année Sociologique*, où, dans la section de sociologie religieuse, il est rendu compte par MM. Durkheim,

FAUCONNET et MAUSS, *Grande Encyclopédie*, article « Sociologie ».
HUBERT, *Introduction* à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions*, par CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Colin, 1904; et *Ann. Sociol.*, comptes rendus dans la section de *Sociologie religieuse*, de 1898 à 1907, *passim*.

Mauss, Lévy, Hubert etc... et du point de vue propre à leur doctrine, des ouvrages de cette nature parus dans l'année ; l'accord avec les observations recueillies en Allemagne, en Italie et en France, par les études de Wundt, de Rossi, Sighele, Le Bon, Tarde, etc., sur la psychologie des foules ; la faveur dont bénéficient en morale, en économie politique, en histoire, les préoccupations et les solutions sociologiques ; enfin, le fait qu'à la différence des diverses écoles de philosophie religieuse, théorie anthropologique, symbolisme, naturisme, pragmatisme, celle-ci, par ses prédécesseurs comme par ses représentants actuels, est principalement française [1]. En même temps, comme elle s'appuie sur l'histoire des religions ou sur des monographies historiques des divers faits religieux, elle conserve pour bien des esprits la valeur d'une étude positive et donc scientifique, elle offre une solution qui, partant des faits, ne sort pas du domaine de l'expérience, et réalise ainsi une condition que la science moderne pose comme le postulat de toute recherche objective ; d'autre part, respectueuse de la vie morale, elle traite avec sérieux et sympathie ce qu'il y a de meilleur dans les faits religieux, les sentiments qui les expriment pour l'individu, et elle vise moins à les supprimer qu'à les reporter sur leur véritable objet, la société. Elle paraît ainsi se mettre d'accord avec des circonstances où la vitalité religieuse, se manifestant avec plus d'intensité, invite les esprits sérieux à la réflexion sur sa véritable nature.

Mais une raison décisive nous invite à commencer par elle l'examen des théories religieuses les plus

1. Cf. DEPLOIGE, *Revue néo-scolastique*, août 1907. « Les conflits de la morale et de la sociologie. » — « La genèse du système de M. Durkheim », les deux lettres de M. Durkheim, et les deux réponses de M. Deploige, novembre 1907, sur la détermination de l'influence allemande dans l'élaboration du système de M. Durkheim.

récentes. C'est qu'en effet elle va directement à l'encontre du caractère naturel du fait religieux, et s'oppose par suite à toute pensée de développement des études de psychologie religieuse. Or, cette science est inutile, et bien plus, n'a aucune valeur scientifique, si, comme le soutient M. Durkheim, la religion découle, non de l'individu, mais de la société. L'originalité de la nouvelle école consiste, en effet, à ce qu'elle oppose en religion l'explication sociologique à l'explication psychologique. Pour elle, le fait religieux ne sort plus de l'âme humaine; il lui est imposé du dehors par la collectivité, non pas à l'aide d'un stratagème dont l'individu serait la dupe et la société l'auteur volontaire, mais par un mirage d'optique intermentale dont il y aura lieu de décrire le procédé. De la sorte l'individu et la société ignorent également le mécanisme psychique qui engendre la vie religieuse; l'un et l'autre croient à la réalité et au caractère primesautier d'un fait dont l'origine véritable leur échappe. La spontanéité créatrice se trouve ainsi transportée de l'individu à la collectivité. La religion se présente comme un épanouissement de la vie sociale. Bien loin que le culte public soit une résultante des croyances individuelles, celles-ci ne naissent dans l'individu, avec les sentiments qui les accompagnent, que par une sorte de choc en retour. La religion est donc essentiellement un fait social, puisqu'elle a pour origine la collectivité et que c'est à celle-ci qu'elle aboutit comme à son terme immédiat. L'individu ne participe à la vie religieuse que parce qu'il est relié à la vie sociale. « Par conséquent, nous dit-on, ce n'est pas dans la nature humaine, en général, qu'il faut aller chercher la cause déterminante des phénomènes religieux; c'est dans la nature des sociétés auxquelles ils se rapportent. Le problème se pose en termes sociologiques. Les forces devant lesquelles s'incline le croyant ne sont pas de simples

énergies physiques, mais des forces sociales[1]. »

La psychologie religieuse s'abuserait donc qui essayerait de parvenir par voie d'analyse jusqu'à la source de ces phénomènes; d'autant que, s'ils n'existent dans l'individu que par voie de dérivation ou d'infiltration sociale, un second caractère rend non scientifique leur étude par observation intérieure. Imposés à l'âme humaine par la pression du milieu social qui l'enveloppe, ils n'y parviennent qu'après avoir subi une réfraction psychologique qui les dénature. « Les faits sociaux qui se reflètent dans les consciences s'y reflètent diversement et s'y expriment différemment: ils s'y parent de couleurs changeantes, ils varient entre eux comme un récit oral suivant ses narrateurs[2] », de sorte qu'ils constituent des « versions individuelles du fait social », et par suite toujours subjectives. Le point de vue anthropocentrique ne saurait donc être mieux fondé en religion qu'il ne l'est pour l'ensemble des sciences sociales, pas plus qu'il ne l'est davantage pour les sciences naturelles. La psychologie religieuse est à la religion ce que la morale est à la science des mœurs[3].

On le voit, cette théorie constitue pour nous une sorte de question préalable dont la solution s'impose. A la doctrine spiritualiste qui cherche pourquoi et comment l'homme est religieux, elle répond qu'il n'est pas exact, ni scientifique, de poser ainsi le problème; qu'au lieu de s'arrêter à l'effet, il faut remonter à la cause, et subordonner ce qui est dérivé à ce qui est primitif. D'où la nécessité de demander à la science qui s'occupe des lois sociales l'explication réelle des faits religieux. L'interprétation sociologique vient donc se placer en travers de notre

1. Durkheim, *Ann. Sociol.*, 1898, p. 25

2. Hubert, *Introduction*, p. xxxvii.

3. *Ibid.*, p. xiv.

route; il y a par là même pour nous nécessité d'examiner s'il convient de s'y tenir.

D'autant que les conclusions de l'École sociologique constituent, à bien des indices, la thèse qui dominera les manuels d'histoire des religions dont il y a lieu de prévoir l'apparition prochaine. On essaiera de présenter comme démontrée par les faits une solution qui leur est imposée par un système philosophique : exemple qui permet de saisir sur le vif la compénétration habituelle de l'histoire des religions et de la philosophie religieuse. Il nous appartient de dénoncer incessamment cette confusion, et, dans ce cas spécial, d'éprouver la valeur philosophique de l'hypothèse que l'on entend ainsi vérifier par les faits.

I

LA RELIGION D'APRÈS LA THÉORIE SOCIOLOGIQUE.

Le système religieux de l'École sociologique actuelle peut se présenter sous une double forme : une partie négative, ou négation de la possibilité d'une psychologie religieuse, une partie positive, explication et démonstration de la solution proposée.

I. — Les difficultés élevées contre l'étude des faits religieux du point de vue introspectif ne sont, à vrai dire, que l'application à un domaine spécial des objections de Comte sur la constitution de toute psychologie, par les données de la réflexion. On se souvient que, pour lui, une psychologie ne peut être positive, c'est-à-dire scientifique, et « réelle », que dans la mesure de son objectivité, et par suite que si elle est constituée par la méthode comparative, dont on sait la fécondité en biologie. Pour réaliser l'homogénéité de la science de la nature et de l'esprit humain, il convient de réaliser l'unité de la méthode. Et la méthode objective, pour les faits humains, consiste à les étudier dans le déploiement de leurs manifestations sociales. La même idée directrice soutient la critique que M. Durkheim et son école adressent aux explications psychologiques.

En premier lieu, l'emploi d'une méthode subjective suppose des prénotions dans l'esprit, qui ne peuvent manquer d'influer sur les résultats de la recherche scientifique. Le psychologue qui tente l'a-

nalyse des faits religieux a par devers lui une certaine idée préconçue de la religion ; celle qu'il pose comme le type à interpréter est, qu'il le veuille ou non, la religion qu'il voit autour de lui, à laquelle il participe, et qui réalise à ses yeux la forme la plus élevée ; il a pour ainsi parler son siège fait ; une certaine religion devient pour lui la norme à laquelle il ramènera toutes les autres [1]. A son insu peut-être, les préoccupations du croyant dominent les observations du psychologue. Une solution déterminée préexiste donc en lui à toute recherche de solution et s'oppose irrémédiablement à l'attitude impersonnelle qu'exige la science [2]. Notre premier et impérieux devoir est de nous dire, dès le début, que nous ne savons pas ce que sont les phénomènes religieux. Sur eux nous n'avons pas de connaissance moins suspecte que celle des hommes primitifs sur la matière [3]. Au fond nous retrouvons ici les objections de l'École expérimentale, contre l'analyse de la conscience psychologique de l'homme blanc, civilisé et adulte [4], celle de la morale sociologique sur l'étude de la conscience morale actuelle [5].

Conscience morale et conscience religieuse ne sont, pense-t-on, que des interprétations intellectualistes, des transfigurations de données primitives, qu'il faut arriver à saisir par un procédé approprié.

En fait, les explications psychologiques, en science religieuse, se heurtent à une double difficulté : une impossibilité psychologique, et une inexactitude historique. Impossibilité psychologique, puisque de tous les faits « les plus mal connus, et pour cause,

1. Durkheim, *Ann. Sociol.*, 1898, p. 2-3.
2. Hubert, *op. cit.*, xvi.
3. Durkheim, *Rev. de phil.*, mai 1907, p. 529.
4. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, introd., p. xxvi.
5. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Alcan, 1903, p. 17-87.

ce sont les intentions, les aspirations de l'homme religieux vers son idéal, tout ce que cache l'intimité de la conscience [1] ». Dès lors qu'on ne peut les saisir avec certitude, ils ne sont pas sous cette forme susceptibles de solutions scientifiques. — D'ailleurs le contenu psychologique d'une religion est celui d'une religion donnée, dans une société donnée, à une époque donnée, que l'on ne peut universaliser sans contredire l'histoire. Définit-on la vie religieuse le rapport de l'individu avec Dieu, on méconnaît l'existence, pourtant réelle, des religions athées, le Boudhisme, le Jaïnisme, le Brahmanisme, ou des religions collectives et impersonnelles : le totémisme; l'idée de Dieu ne serait donc pas une idée primitive, mais un résultat, un « épisode », d'ailleurs secondaire, d'une organisation [2]; et même là où est l'idée de Dieu, celui-ci n'apparaît pas nécessairement comme l'Être transcendant des religions à forme métaphysique. On traite avec les divinités souvent sur un pied d'égalité. C'est dire que les définitions psychologiques qui ont été données sont ou fantaisistes, puisqu'elles ne décrivent pas l'état d'esprit de l'homme primitif, ou inexactes, puisqu'elles ne s'appliquent pas à l'ensemble des phénomènes à définir.

Enfin, la plupart des théories psychologiques, en religion, présentent des descriptions hypothétiques, mais non de véritables explications. En mettant la vie religieuse primitive dans des émotions, on fait appel à l'inconnaissable ou à l'insaisissable : l'analyse n'existe plus; la solution ne peut plus être enfermée dans une formule nette [3]. En voici la preuve, dans un des représentants français de l'Ecole an-

1. Hubert, *op. cit.*, xix. — Durkheim, *Ann. sociol.*, 1898, p. 2.
2. Durkheim, *op. cit.*, p. 15.
3. Id., *Rev. de phil.*, mai 1907, p 535.

thropologique. « Il est d'une haute probabilité que la religion, sous ses formes primitives, que nous ne connaissons pas et où nous ne pouvons remonter que par des inférences analogiques, devait consister, non pas en cérémonies, ni en conceptions mystiques, mais uniquement en émotions puissantes et vagues, unies par un lien fort lâche à des images confuses [1]. » Cet exemple n'est-il pas éminemment représentatif de l'apriorisme et de l'imprécision inhérents à la méthode anthropocentrique?

* * *

II. — La démonstration de l'origine sociale de la religion semble pouvoir être réduite à trois preuves principales qu'il est possible de présenter dans un ordre ascendant de force probante. La première, tirée du caractère de contrainte obligatoire, essentiel aux faits religieux, conclut que ceux-ci *doivent* procéder de la vie sociale; la seconde tend à montrer que la société *peut* éveiller chez les individus les sentiments spécifiquement religieux; la troisième s'efforce de prouver par l'histoire qu'en *fait* les religions primitives ont été essentiellement collectives.

a) C'est, nous le verrons, une idée maîtresse de la sociologie de Comte que l' « homme proprement dit n'existe que dans le cerveau trop abstrait des métaphysiciens », et qu'ainsi il n'y a au fond de réel que l'Humanité. Dès lors, à l'étude du développement de l'individu, il faut substituer l'étude du développement de l'espèce : il convient donc de chercher dans les manifestations extérieures, sociales, de la vie de l'humanité, les lois fondamentales de la nature de l'homme. Cette vue, M. Durkheim et son école l'ac-

1. MARILLIER, *Grande Encyclopédie*, art. « Religion »

ceptent comme le principe de leur méthode. Seulement, à la différence de Comte qui prenait l'humanité pour un sujet universel, être unique se développant dans le temps et dans l'espace d'après une même loi rectiligne — loi des trois états — les sociologues modernes estiment que seules les sociétés particulières, classes, tribus, nations, constituent des réalités historiques, et dont il soit possible de s'occuper scientifiquement. Ils essaient ainsi de faire entrer la sociologie dans l'ère des spécialités, en appliquant ces principes aux techniques particulières, histoire du droit, des religions, et en transformant par là même des sciences d'érudition en sciences sociales. Mais l'essentiel de la méthode de Comte demeure : l'assimilation du scientifique au positif, et de la positivité à l'objectivité. Tous les faits sociaux doivent être traités d'après une même méthode : il faut les considérer comme des choses et non comme des concepts, les examiner du dehors, après avoir opéré une classification appuyée sur les caractères extérieurs communs[1]. En se plaçant, vis-à-vis des faits sociaux, dans l'attitude du physicien, du naturaliste ou de l'astronome, en face de son objet, on réalise les conditions qui seules sont vraiment scientifiques. On remplace l'analyse idéologique par une science de réalités ; et pour cela, on doit s'efforcer « de considérer les faits sociaux par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles[2] ; on obtient ainsi le maximum d'objectivité et d'impersonnalité. L'observation de ces règles constitue essentiellement la méthode sociologique. Tous les faits, religieux, juridiques, moraux, économiques, étant de même nature, doivent être traités par le même

1. DURKHEIM, *Revue Bleue*, « La sociologie en France », 19 mai 1900.

2. Id., *Règles de la méthode sociologique*, 3e édit., Alcan, 1904, p. 22, 26, 175.

procédé[1]. Soit pour les décrire, soit pour les expliquer, il faut les rattacher à un milieu social déterminé, à un type défini de société et « c'est dans les caractères constitutifs de cette société qu'il faut chercher les causes déterminantes du phénomène considéré ».

La méthode qui s'impose pour l'étude des faits religieux ne saurait donc être qu'une application de cette conception générale. On se placera d'abord en dehors de toute religion, en répudiant l'idée qu'on a pu s'en faire; de la sorte on pourra aborder cette recherche avec une âme sans passion, une âme de spectateur impartial ; accueillant ensuite toutes les formes religieuses, sans aucun ostracisme, on laissera s'opérer entre elles une sorte de classification, d'après leurs caractères communs. Il n'y aura plus dès lors, sans s'arrêter à leur contenu, qu'à marquer ce par quoi elles sont caractérisées et rapprochées pour qui les voit du dehors. Ces manifestations extérieures communes ne peuvent qu'apporter à l'observateur la révélation de leur essence véritable.

Or, au sociologue qui procède ainsi deux constatations s'imposent : toutes les religions ont un culte, ensemble de cérémonies religieuses, pratiques ou mouvements définis, et des croyances acceptées par la collectivité; visiblement le culte dépend des croyances, les mouvements naissent des représentations. C'est donc aux croyances qu'il convient de s'attacher, comme à l'élément primordial, toujours en les considérant du dehors, sans entrer dans leur contenu[2]. Celles-ci se font aisément reconnaître à la pression qu'elles exercent sur les intelligences des individus. Les croyances religieuses d'un groupe s'imposent à chacun de ses membres avec une auto-

1. Durkheim, *Règles*. p. 22-26, 175, passim.
2. Id., *Ann. sociol.*, 1898, p. 23.

rité contraignante et tyrannique; il accepte de les partager aussi « mécaniquement » que l'adolescent accepte d'être tatoué et l'enfant d'être circoncis[1]. « Les faits religieux présentent à un haut degré un caractère qui est un des meilleurs du fait social, à savoir ce qu'on pourrait appeler l'autorité contraignante... Les croyances sont obligatoires parce qu'elles sont diffuses dans la société et mécaniquement imposées aux individus; à proprement parler, la résistance de ceux-ci est inconcevable[2]. » Et ce caractère ne leur est pas accidentel; la preuve en est dans le parallélisme entre le degré religieux de ces croyances, et l'intensité de la répression : « plus elles sont religieuses, plus elles sont obligatoires. Cette obligation tient donc bien à leur nature et peut par suite servir à les définir ».

Mais il sert tout autant à les expliquer; car cette croyance contraignante manifestement ne sort pas de l'individu; celui-ci la subit, et ne se la donne pas; il s'incline devant elle, comme devant une force mystérieuse qui lui impose le respect; en tant que fidèle, dirions-nous pour préciser la pensée de M. Durkheim, il est de l'église enseignée. Or, le fait de ce commandement trahit une origine extérieure, transcendante, une origine sociale. Car « tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale. Si l'on s'interdit de dépasser le domaine de l'expérience, il n'y a pas de puissance morale au-dessus de l'individu, sauf celui du groupe auquel il appartient. Pour la connaissance empirique, le seul être pensant qui soit plus grand que l'homme, c'est la société[3] ». Avec cette interprétation, remarque un autre, « on ne sort pas du connaissable[4] ».

1. Mauss, *Ann. sociol.*, 1901, p. 197.
2. Hubert, *Introduction*, p. xxxviii.
3. Durkheim, *Ann. sociol.*, 1898, p. 23-26. — *Rev. de phil.*, 1907, p. 106.
4. Hubert, *Introduction*, p. xxxviii-xxxix.

L'application rigoureuse de la méthode sociologique amène à conclure que la religion *doit* avoir sa source dans la vie sociale.

b) S'étonnera-t-on que la collectivité *puisse* inspirer aux individus les sentiments qui caractérisent les phénomènes religieux, et s'éveillent dans l'âme avec cette imposition des croyances : sentiment d'amour, de vénération, de crainte, respectueuse tout à la fois et confiante? C'est qu'on n'aurait pas alors considéré les bienfaits que l'homme reçoit de l'humanité, ce qu'il lui doit, et les élans de reconnaissance qui s'élèvent en lui, quand il aperçoit plus clairement la grandeur de ces services. La société lui a permis de vivre, de se développer dans sa nature morale. Ce qu'il est, il l'a reçu par l'éducation ; ce qui constitue vraiment en lui son humanité, il le tient de cette vie sociale bienfaisante et créatrice. Comment ne l'aimerait-il pas toujours davantage? Comment n'aurait-il pas confiance dans sa providence? Comment aussi n'éprouverait-il pas vis-à-vis d'elle cette impression de crainte, inhérente au respect, dans le vague sentiment de sa toute-puissante autorité [1] ?

Cet individu, né d'hier à peine, la société le domine par la majesté de sa continuité à travers les siècles ; elle s'oppose à lui, être contingent, comme la réalité qui dure au phénomène qui passe ; cette créature qui a le vif sentiment de sa faiblesse, elle la surpasse, elle l'accable, par les manifestations de ce qu'elle a fait de grand dans l'histoire. Elle se révèle ainsi à l'homme avec le prestige et les caractères de la transcendance. Mais en même temps celui-ci a conscience de l'action qu'elle exerce sur lui, ou mieux en lui ; il sent qu'elle lui est intérieure, puisque c'est elle qui l'a façonné. Son intelligence, ses

1. DURKHEIM, *Rev. de phil.*, juillet 1907, p. 107.

pensées, ses jugements, sa manière de comprendre et de sentir, ne sont, dans son âme, que les échos de l'âme collective ; les pulsations de sa vie psychique constituent le contre-coup des pulsations de la vie sociale[1]. Il se produisit ainsi, pour tout homme, une sorte de révélation, révélation sociale puisque la société en est tout à la fois le principe et l'objet. On comprend dès lors comment cette action bienfaisante, à peine entrevue, suscite au fond du cœur des élans d'enthousiasme et de vénération religieuse, le sentiment de l'adoration[2]. La divinité n'est, en un mot, que la société « transfigurée et pensée symboliquement ».

Ici encore, les sociologues contemporains nous paraissent les fidèles disciples de la pensée religieuse de Comte. Sa religion de l'humanité est leur religion, moins les pratiques et cérémonies du rituel positiviste. Pour décrire ce travail de pénétration ou d'éducation individuelle par la collectivité, ils retrouvent quelque chose des effusions de tendresse du maître envers Clotilde, figure de l'humanité. Leur analyse s'achève en apothéose, leur explication tourne en sentiment de piété. Ces sociologues sont devenus les grands prêtres de la religion nouvelle, la religion laïque, la religion sans Dieu.

c) Il s'agit maintenant de prouver par l'histoire ce que l'induction sociologique a démontré. On essaiera donc de vérifier par l'étude des religions primitives ce caractère purement social et impersonnel de la religion, antérieur à l'introduction de l'idée de Dieu ; de la sorte, si les faits confirment cette vue, on aura une démonstration expérimentale de cette thèse que l'apparition des dieux personnels n'est qu'un moment du développement de la cons-

1. *Bull. de la Soc. de phil.*, 1906. « La détermination du fait moral », p. 132-133.

2. Durkheim, *Rev. de phil.*, décembre 1907, p. 637.

cience religieuse, en voie d'élaboration intellectuelle [1].

Le totémisme, pense-t-on, fournit en réalité cette vérification [2]. On sait que l'on est convenu de désigner sous ce nom une religion dont le type a d'abord été observé dans une tribu de l'Amérique du Nord, puis dans le centre de l'Australie et qui paraît suffisamment connu maintenant par les travaux successifs de Mac Lennan, Fison, Robertson Smith [3], Frazer [4], Baldwin Spencer et Gillen [5]; comme la société humaine formée par ces tribus appartiendrait au type d'organisation le plus inférieur, on en conclut que leur forme religieuse représente aussi la forme religieuse primitive. On en aurait ainsi sous les yeux un document de la préhistoire [6].

Or, cette religion est caractérisée par le culte du totem et des êtres totémiques. On appelle totem la plante ou l'animal dont le nom est attribué à tous les membres d'un clan; par exemple le clan du faucon pêcheur, du pélican. Cet être ou animal totémique est l'être sacré dont il n'est pas permis de manger, sauf dans des conditions religieuses précises, et qui devient l'objet d'un véritable culte religieux. Mais ce culte ne s'adresse pas à une plante ou à un animal déterminé, ce qui le différencie essentiellement de l'idolâtrie; il va à l'espèce entière, à la force anonyme et impersonnelle dont les individus sont les manifestations sociales sensibles. Les individus sont sacrés, en tant qu'ils participent à la nature du principe qu'ils incarnent. Collective

1. Durkheim, *Ann. sociol.*, 1898, p. 13-15.
2. Id., *Ann. sociol.*, 1902. « Sur le totémisme », p. 82-121. — *Rev. de philos.*, juillet, décembre 1907.
3. Smith, *The religion of the Semites*, 1889.
4. Frazer, *The Golden bought*, 2e éd.
5. Baldwin Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, 1899.
6. Durkheim, *Rev. de phil.*, 1907, p. 109.

dans son objet, cette religion l'est encore dans les cérémonies qui l'expriment, non pas seulement parce que toute la tribu a le même totem, mais parce que celui-ci est honoré seulement par un culte public. — Comment tirer de ces caractères une preuve en faveur de l'origine sociologique de la religion? En remarquant les relations étroites qui unissent le totem et le clan, et font de l'un le symbole de l'autre. Puisque l'animal sacré n'a rien en lui-même qui explique le culte religieux qu'on lui rend, celui-ci lui vient de son caractère de symbole, d'image visible d'une autre réalité. Cette réalité symbolisée est celle du clan ou de la tribu dont il constitue la marque distinctive. Le totem est la forme religieuse sous laquelle la société est exprimée. La divinité totémique représente la collectivité hypostasiée. Que si l'on demande encore pourquoi le primitif exprime ainsi la vie sociale, voici l'explication proposée. Le primitif se rend bien compte de la différence qui existe entre sa vie personnelle et sa vie collective aux heures des grandes assemblées de la tribu. L'une est très pauvre d'émotions : l'autre, conformément aux lois des foules, prend un caractère de remarquable intensité. Il y a ainsi une sorte de rythme qui fait alterner des états très dissemblables et semble les opposer les uns aux autres; la distinction du sacré et du profane jaillit du contraste de ces deux modes d'existence. Et comme le primitif ignore la cause qui produit en lui, à certaines heures, cette exaltation nouvelle et le sentiment d'une mystérieuse puissance qui le domine, il la place dans les images totémiques qui sont sous ses yeux, durant les assemblées. Le signe du ralliement social se change en expression de cette divinité inconnue [1].

1. Durkheim, *Règles*, vii.

Les trois preuves qu'on vient d'exposer aboutissent à une démonstration concordante. La vie religieuse est essentiellement d'origine sociale; la collectivité éveille dans l'âme de l'individu des sentiments qui se traduisent sous forme religieuse et tendent à l'adoration de cette collectivité, dans la personnalité divine qui la concrétise. Sortie de la société, la religion y retourne par le culte; elle fait remonter vers sa source ce qui en était descendu; elle offre à l'humanité, à titre d'hommage et de reconnaissance, tout ce que celle-ci a mis d'humain dans l'individu. La vie religieuse, en définitive, est l'hommage spontané de la créature à l'humanité, son véritable créateur.

*
* *

III. — Cette démonstration appelle cependant une explication. Si la religion naît de la société, comment en sort-elle? Il faut décrire ce procédé pour rendre compte du fait. L'École sociologique n'entend pas se dérober à cette nécessité. Et elle appuie sa solution sur l'existence et le mécanisme des représentations collectives opposées aux représentations individuelles dont la distinction entre le sacré et le profane serait le symbole. Indiquons les grands traits de cette théorie, en la réduisant à trois propositions fondamentales.

a) Il existe des lois sociales, ou des lois qui régissent les faits sociaux. Comme toute autre science, la sociologie n'existe que dans la mesure où elle dégage des lois, expression d'une constante dans la complexité des phénomènes. La sociologie demande qu'on lui accorde ce principe : le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux. Ceux-ci ne dépendent pas de l'arbitraire individuel, mais

sont reliés par des lois nécessaires. « Notre principal objectif est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique, en faisant voir que, considérée dans le passé, elle est réductible à des rapports de cause à effet qu'une opération non moins rationnelle peut transformer ensuite en règle d'action pour l'avenir. » L'idée de loi a déjà conquis le monde inorganique, le monde biologique, le monde psychologique; il y a lieu de l'introduire dans le monde social[1]. En effet, à l'observateur, des lois sociales se manifestent, soit sous forme cristallisée et consolidée, soit sous forme diffuse. Règles juridiques, préceptes moraux, croyances religieuses, systèmes financiers, types d'architecture, codes de goût des écoles littéraires, s'imposent à nous. Nous ne pouvons pas plus choisir la forme de nos maisons que celle de nos vêtements, ou la monnaie d'échange ; d'autre part, on constate des lois de la natalité, du suicide, du mariage dans un milieu social donné, et on les isole à l'aide de la statistique : courants sociaux qui dominent les individus[2]. Des habitudes collectives d'agir ou de penser existent qui ont une réalité propre. Elles préexistaient à l'apparition des individus; elles leur survivent, elles peuvent donc être étudiées à part des manifestations individuelles, et exprimées dans des lois qui indiqueront leur permanence.

b) Les lois sociales sont des lois *spécifiques*, c'est-à-dire irréductibles à toute autre : second postulat de l'existence de la science sociologique. Celle-ci n'a le droit de se poser comme science autonome que si son objet ne peut être ramené à un type plus simple; ou elle est *sui generis*, ou elle n'est pas du tout. On affirme donc la réalité d'un règne social,

1. MAUSS et FAUCONNET, art. « Sociologie », p. 165-166.
2. DURKHEIM, *Le suicide*, Alcan, 1897, étude de l'un de ces courants sociaux.

aussi distinct du règne psychique que celui-ci du règne biologique, et ce dernier, à son tour, du règne minéral. Au fond, on ne fait que prolonger dans le domaine sociologique ce que les biologistes ont soutenu pour le caractère spécifique des lois de l'être vivant, et les psychologues spiritualistes pour l'irréductibilité des lois psychologiques[1]. On voit l'erreur de ceux qui veulent résorber la sociologie dans la biologie (Spencer, Espinas), en insistant sur les relations du corps organique et du corps social ou de l'organisme social. En réalisant une métaphore, ils tentent d'appliquer à celui-ci les lois qui régissent celui-là ; en fait, ils ne simplifient pas, ils suppriment ; ils assimilent des faits et des rapports essentiellement différents ; ils substituent aux formules scientifiques des comparaisons. Mais ceux-là ne se méprennent pas moins qui ramènent les faits sociaux aux faits psychiques et cherchent dans la nature de l'individu l'explication des manifestations sociales (psychologie sociale, Tarde) ; sans doute, la conscience sociale, la vie collective, l'âme de la foule n'a rien de substantiel ; on ne saurait prétendre que l'on en fait une sorte d'hypostase, par un réalisme d'un nouveau genre[2]. « La vie collective n'est faite que de représentations collectives et les représentations collectives de leur côté ne sont faites que de représentations individuelles, puisque les individus sont l'unique matière de la société. » Seulement, entre les unes et les autres, il y a hétérogénéité : le groupe pense, sent, agit autrement que chacun de ses membres. La mentalité des groupes ne répond pas à celle des particuliers. « Les faits sociaux ne diffèrent pas seulement en qualité des faits psychiques : *ils ont un autre substrat,* ils n'évoluent

1. DURKHEIM, *Règles...*, VII, XV, XVI.
2. Id., *Règles...*, XV, 25, 38.

pas dans le même milieu, ils ne dépendent pas des mêmes conditions ». « Des représentations qui n'expriment ni le même sujet, ni les mêmes objets ne sauraient dépendre des mêmes causes. » Faits sociaux et lois sociales ont donc leur nature propre et une réalité spécifique [1].

c) Les faits sociaux sont des *produits,* non des sommes de faits individuels; les synthèses d'où ils résultent sont des synthèses chimiques. Considérons les sentiments et les représentations d'une foule; les uns et les autres partent des individus; les uns et les autres aboutissent aux individus; seulement, entre ces deux moments leur nature s'est modifiée, du fait des interactions subies; un phénomène très mystérieux d'attraction, d'association, de fusion, est intervenu qui a opéré cette métamorphose [2]. Le résultat est autre que les données, les synthèses qui résultent de ces combinaisons psychologiques relèvent du type des combinaisons chimiques, qui font apparaître des réalités nouvelles, spécifiquement différentes des composants. Cela est également vrai des synthèses biologiques. La cellule vivante, dit Durkheim, ne contient rien que des particules minérales, comme la société ne contient que des individus : la vie est dans le tout, non dans les parties. L'association n'est pas un principe infécond, mais une puissance créatrice; de même encore pour les synthèses psychologiques qui font dériver les opérations supérieures des éléments primaires (sensation) [3]... Il suffit de transposer cette conception en sociologie, en l'élargissant. Le principe est vrai pour le fait social, comme pour le fait psychologique, comme pour l'être

1. Durkheim, *Rev. de mét.*, 1898. « Représentations individuelles, et représentations collectives. »

2. Id., *Revue bleue*, art. cité, 26 mai 1900. — *Règles...*, Préface de la deuxième édition, xi, xvi.

3. Id., *Bull. de la Soc. de phil.*, art. cité, p. 135.

vivant, comme aussi peut-être pour le minéral. « Un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, il est quelque chose d'autre et dont les propriétés diffèrent de celles que présentent les parties dont il est composé. » L'application de ce principe constituerait le progrès le plus important de ceux qui restent à faire en sociologie [1].

*
* *

IV. — En possession de cette thèse, l'École sociologique l'a étendue tour à tour aux faits moraux, aux faits juridiques et aux faits religieux. La religion, comme le droit et la morale, sort de cette action de la collectivité. On s'explique dès lors pourquoi les croyances religieuses offrent ce caractère de contrainte vis-à-vis des individus ; mais en même temps leur aspect si déconcertant s'éclaire, à la lumière de la théorie générale. Le caractère mystérieux de ces croyances tient aux lois de l'idéation collective. « Ainsi prend tout son sens cette distinction des choses en sacrées et en profanes que l'on trouve dans toutes les religions. Les choses sacrées, ce sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation... les choses profanes, au contraire, ce sont celles que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de ses expériences. Or ces deux sortes d'états mentaux constituent deux espèces de phénomènes intellectuels, puisque les uns sont produits par un seul cerveau et un seul esprit, les autres par une pluralité de cerveaux et d'esprits, agissant et réagissant les uns sur les autres. La dualité du temporel et du spirituel explique, en un langage symbolique,

1. DURKHEIM, *ibid.*, p. 177.

la dualité de l'individuel et du social, de la psychologie proprement dite et de la sociologie[1]. »

Cette explication nouvelle des faits religieux présente des avantages sur lesquels l'École sociologique s'étend avec complaisance. Les théoriciens de la doctrine anthropologique, en rattachant l'origine de la religion aux rêves, comme ceux du système naturiste, en la faisant découler des impressions causées par les phénomènes cosmiques, la réduisaient à n'être qu'une pure fantasmagorie. Plus soucieuse de la dignité de vie et de l'influence civilisatrice procurée par la vie religieuse, la nouvelle conception croit sauvegarder pleinement la réalité et l'objectivité de ces faits. Sans doute, le fidèle se trompe sur la représentation du sacré, mais non sur son existence[2]; l'affirmation de la suprématie d'une vie, d'un monde qui le domine, est pleinement vraie; de même pour la croyance à l'intervention incessante de ce pouvoir transcendant dans sa propre existence. M. Durkheim et ses disciples traiteront donc de la religion avec un respect sympathique auquel bien d'autres ne nous ont pas habitué; c'est que l'étude des réalités sociales et des civilisations leur ont appris le rôle immense qui revient aux idées religieuses dans le progrès de l'humanité.

Pour eux, en effet, et c'est un second avantage de leur théorie, non seulement la religion est un fait social, mais elle est le fait social par excellence, celui d'où tous les autres sont sortis, par voie de dérivation successive. Les mythes et la poésie sont nés des légendes religieuses, les arts plastiques ont pour première origine l'ornemantique et les cérémonies religieuses; la morale et le droit dérivent d'abord des pratiques rituelles. « On ne peut com-

1. Durkheim, *Ann. Soc.*, 1898, p. 26.
2. Id., *Rev. de phil.*, 1907, p. 111.

prendre notre représentation du monde, nos conceptions philosophiques sur l'âme, sur l'immortalité, sur la vie, si l'on ne connaît les croyances religieuses qui en ont été les formes premières. La parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux; la peine, le contrat, le don, l'hommage sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, communiel. » On le voit, science, poésie, beaux-arts, morale, philosophie, découlent originairement de la même source. La religion est présentée comme la grande bienfaitrice de l'humanité.

Il y a encore lieu de remarquer ce que cette explication a de scientifique, et comment elle est homogène avec les explications des autres domaines. Ce que les théologiens affirmaient sous forme d'absolu, elle le transporte dans le relatif, dans le connaissable. La substitution de la société à la divinité fait rentrer dans le positif ce qui était de soi indémontrable; à des faits elle donne pour base un autre fait: l'existence de la vie collective. Elle réalise ainsi une condition indispensable du savoir scientifique. D'autre part, on ne peut qu'être frappé de la similitude des explications proposées pour rendre compte des divers faits sociaux. A la théorie sociologique de la morale, à l'interprétation sociologique du droit, on relie une doctrine sociologique de la religion. L'ensemble du système se présente ainsi avec cette unité harmonique, cette coordination des explications, qui sont le propre d'une philosophie vraiment organique. Par ce double caractère, historique et philosophique, cette théorie paraît satisfaire au besoin de précision de l'esprit tout autant qu'à son besoin non moins impérieux de synthèse. C'est ce qui fait croire à l'ascendant progressif de ce système sur la pensée contemporaine; et c'est aussi ce qui nous décide à étudier avec une attention aussi objective que possible la solution religieuse qu'il nous propose.

II

LES PRÉDÉCESSEURS DE LA THÉORIE SOCIOLOGIQUE DE LA RELIGION.

On croit utile, avant de pénétrer dans la discussion directe, d'esquisser les idées maîtresses de ceux en qui l'on peut voir, du moins au sens objectif, les prédécesseurs de cette doctrine.

Auguste Comte. — Il semble qu'avant tout cette doctrine se rattache à l'œuvre d'Auguste Comte. Cette parenté a été reconnue à maintes reprises par M. Durkheim[1]; les disciples ont adhéré à cette déclaration, signalant dans le cinquième volume du cours de philosophie positive le « prototype » de leur système religieux[2]. Dégageons de l'ensemble de l'œuvre les points de vue qui permettront de justifier ce rapprochement.

1° *Prédominance de l'idée d'humanité.* — Qui veut saisir la pensée de Comte dans l'unité de son développement, sous la contradiction apparente de sa philosophie et de sa religion, doit se placer d'abord en face de sa conception de l'humanité. L'humanité, voici le point d'arrivée du positivisme, dans sa phase scientifique, celle du *Cours de philosophie positive;* l'humanité, voilà le point de départ du *Système de politique positiviste* qui aboutit à la religion nouvelle, la religion de l'humanité.

1. Durkheim, *Rev. néo-scolastique*, 1907, p. 607, 613.
2. Hubert, *Manuel d'hist. des relig.*, *Introduction*, xiii.

La considération de l'humanité ou la création de la sociologie qui l'exprime, constitue donc la clef de voûte du système de Comte. « Comme, dans le platonisme, toutes les voies conduisent à la théorie des idées, de même de toutes les avenues du positivisme on aperçoit la sociologie[1]. »

Le but poursuivi par Comte est avant tout un but social, une réorganisation de la société, actuellement à l'état anarchique. Mais cette réorganisation collective suppose au préalable une réorganisation individuelle par l'unification des pensées, des sentiments de l'individu[2]. Or l'anarchie existe dans l'individu : contradiction des tendances égoïstes et altruistes dans ses sentiments. des conceptions théologiques, métaphysiques, positives, dans son esprit. Tandis qu'il pense les mathématiques, la physique, les sciences naturelles avec un esprit positif, il est demeuré métaphysicien dans sa morale, théologien dans sa religion. Il faut donc réaliser l'unité de méthode par l'extension universelle du point de vue positif. « Homogénéité de doctrine et unité de méthode », voilà tout son plan.

Or, cette loi de la succession des trois états résulte de l'analyse du sujet universel, de la collectivité, non de l'individu ; elle exprime d'abord le développement de l'espèce ; elle est d'ordre sociologique, non psychologique. Mais en même temps elle donne la raison de l'apparition successive des diverses sciences, et de la sociologie qui doit les couronner. Celles-ci représentent les diverses étapes de la conscience que prend d'elle-même l'humanité. La sociologie fait apparaître le lien qui les unit, et constitue le point d'arrivée de ce développement intellectuel.

C'est donc par cette méthode, du point de vue histo-

1. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte,* 2e éd., Alcan, 1905, p. 357, 385, 382.
2. Boutroux, *Rev. des Cours*, 6 mars 1902. — *Science et Religion,* Alcan, 1908, p. 46-51.

rique et sociologique, qu'il convient d'étudier l'homme en le replaçant dans son milieu. L'histoire de l'espèce se substitue dès lors à l'analyse de l'individu; l'histoire devient la « science sacrée » de l'humanité. Seule, elle est positive, par suite objective et scientifique. La méthode subjective ou introspective ne peut pas donner une connaissance exacte de l'homme. Il faut remplacer la recherche anthropocentrique par l'étude sociologique, l'examen de la conscience individuelle par l'observation de la conscience sociale.

2° *Les relations de l'individu avec la société.* — Ce changement de méthode se justifie pleinement, si l'on tient compte des relations qui lient l'individu à la société. L'individu ne saurait s'expliquer par lui-même; il est le produit de la collectivité; il résume la série des efforts accomplis durant les siècles par l'humanité; entre leurs deux existences, « il ne peut y avoir de radicale différence qu'en grandeur et en durée, par suite en vitesse, jamais en principe, ni en but, ni en moyens »; l'histoire de l'un n'est qu'une réduction de l'histoire de l'autre. Ainsi, « il ne faut pas expliquer l'humanité par l'homme, mais bien l'homme par l'humanité ». Celle-ci offre la grande réalité dont les individus réalisent les manifestations passagères. Au-dessus du temps et de l'espace, au-dessus des sociétés particulières et des civilisations successives, l'unité de l'espèce s'affirme. Après Condorcet, Comte considère l'humanité comme un même être qui subsiste toujours et progresse d'après une même loi[1].

3° *La fonction sociale de la religion.* — C'est la religion qui doit, dans la pensée de Comte, réaliser cette unification de l'individu et de la société dont il rêve. Il lui assignera en effet un double rôle, celui de « régler » chaque nature individuelle, c'est-à-dire

1. *Cours*, 3e éd., III, p. 233.

d'établir une cohérence interne, harmonie des pensées entre elles, des sentiments entre eux, des pensées avec les sentiments, etc., et celui de « rallier les individualités », c'est-à-dire de lier le dedans au dehors, d'accorder l'individu avec la société pour établir une harmonie totale[1]. A la religion est dévolu le rôle de grande pacificatrice de l'humanité; seule elle peut réaliser cette synthèse parfaite et durable. Elle réalise donc un « *consensus* normal analogue à celui de la santé envers le corps ». On voit le rôle éminent que Comte donne à la religion dans l'histoire de la civilisation, et son importance dans l'œuvre de réorganisation intellectuelle et sociale dont il s'est fait l'apôtre[2].

4° *La religion, source des diverses formes sociales.* — A considérer d'ailleurs la religion historiquement, son importance est justifiée, puisqu'elle a donné naissance aux formes sociales et aux divers aspects de la civilisation. Sous son impulsion ont apparu tour à tour philosophie, science, poésie, beaux-arts. La civilisation est essentiellement d'origine religieuse.

A l'origine, la religion théologique remplit un « indispensable office primordial », dans l'évolution de l'intelligence. Seule elle a pu tirer le génie humain

1. *Catéchisme positiviste*, I. « Théorie générale de la religion ».

2. Il est important de noter que pour Comte « la cohérence mentale repose sur la prépondérance de l'ordre extérieur ». Cet ennemi de l'individualisme psychologique, moral, religieux, demande à un principe externe d'être le régulateur de l'activité humaine. « La principale difficulté consiste à obtenir que le dehors règle le dedans sans altérer sa spontanéité. » *Syst. de phil.*, II, p. 27. « Le meilleur mode synthétique ou plutôt le seul complet et durable consiste donc à étendre d'abord à l'intelligence, puis au sentiment, le régulateur externe qui nécessairement dirige toujours l'activité. Jusqu'à cet accord fondamental, la religion devient insuffisante. » L'idée de ce régulateur externe, c'est l'idée du *milieu* que Comte « transporte de la biologie à la sociologie, et à la religion ». *Syst.*, II, p. 13, 17, 18, 21, 27. C'est déjà tout le principe de la doctrine religieuse sociologique.

de sa « torpeur primitive », de sa « léthargie initiale » en le stimulant à connaître et en lui offrant « l'unique aliment spontané qui peut exister d'abord[1] ». — Seule encore elle est la source des vertus morales, en inspirant, par une « confiance énergique, l'espoir entraînant d'un empire absolu sur le monde extérieur ». Ce « sentiment fondamental de suprématie universelle » ôta le fatal découragement devant les obstacles opposés par les forces de la nature à son activité[2]. — Un autre service, « le moins contestable de tous », consiste « dans la haute destination sociale de la philosophie théologique, soit pour présider à l'organisation fondamentale de la société, soit ensuite pour y permettre l'existence permanente d'une classe spéculative », la classe sacerdotale. En donnant un système d'opinions communes, spontanément acceptées, la philosophie théologique permettait la première organisation sociale. Quant au sacerdoce, la pensée humaine lui est redevable de la première division effective entre la théorie et la pratique, « la plus difficile de celles qu'a dû exiger, dans notre évolution totale, l'organisation de l'ensemble du travail humain », et sans laquelle « le progrès mental eût été certainement arrêté presque à sa naissance », au point de demeurer « très peu inférieur à la société des grands singes[3] ». Plus spécialement, le fétichisme, en favorisant l'imagination, provoqua les beaux-arts, la poésie, tout comme il développa « la consolidation primitive de la propriété territoriale », et « l'attachement à la vie agricole » par l'adoration immédiate du monde extérieur, du sol, des végétaux et des animaux[4]... Le polythéisme manifeste le premier

1. *Cours*, IV, p. 468, 470, 474.
2. *Cours*, IV, p. 476, 480, 482.
3. *Cours*, IV, p. 486.
4. *Cours*, V, p. 55-92.

effort de concentration intellectuelle, « première et indispensable préparation pour la conception des lois naturelles », que l'idée du destin, complément et correctif des volontés particulières des dieux, vient esquisser ; elle accélère le progrès scientifique, en développant les observations d'anatomie par l'art des aruspices, et de l'astronomie par l'astrologie[1]. On sait enfin quelle apothéose fait Comte du monothéisme, et surtout du catholicisme, pour son œuvre d'organisation intellectuelle et sociale. Ainsi, historiquement, la civilisation est réellement issue de la religion.

5° *La religion de l'Humanité, forme future de la religion positive.* — La vie religieuse, si essentielle à la société, ne saurait donc disparaître. Le positivisme n'a pas pour but de supprimer la religion. Positif s'oppose à théologique, non à religieux. Il y a lieu seulement d'opérer une transposition, en remplaçant la religion spontanée par la religion démontrée, la religion de l'absolu par celle du transcendant relatif. Développer sa sociabilité équivaut pour l'homme à développer sa religiosité. Prendre conscience de cette identité est assurer le caractère scientifique, et par suite la pérennité de la vie religieuse.

Celle-ci s'attachera désormais à la véritable réalité, l'Humanité, personnifiée dans l'idée du Grand-Être[2]. Ce Grand-Être, il faut le connaître (éducation), le servir (par la conduite)[3]. Ainsi l'individu est « réglé », par cette conciliation de son esprit et de son cœur, et « rallié « à la société, centre commun de nos affections, de nos pensées et de nos actions ». « La véritable unité est donc constituée enfin par la religion de l'Humanité. » Cette seule doctrine « vrai-

1. *Cours*, V, p. 126-217.
2. *Syst. de phil.*, II, 48.
3. *Conservation, Dévolution*, 1852, p. 226.

ment universelle peut être caractérisée indifférement comme la religion de l'amour, la religion de l'ordre ou la religion du progrès, suivant que l'on apprécie son aptitude morale, sa nature intellectuelle, ou sa destination active[1] ». Elle sort démontrée de la connaissance de ce qu'est l'Humanité pour nous : origine de la vie sociale, elle l'exprime maintenant sous sa forme la plus parfaite. Il y a eu évolution dans *les* modes de la religion, mais persistance dans *la* religion.

Seule, d'ailleurs, cette forme religieuse a les caractères d'une conception scientifique, réelle, utile, organique, d'un mot, d'une conception positive. La religion du Grand-Être respecte la croyance spontanée de l'esprit en faveur d'un Être réel et personnel, ce qui est conforme au souci de Comte de tenir pour légitimes les tendances spontanées; elle s'accorde avec les faits historiques sur la représentation que les religions se sont faites de la divinité; elle se relie à la doctrine sociologique et à l'idée d'Humanité, déjà exposée par Comte, dans sa première période, comme l'unité collective, réelle; divinité morale, elle a des attributs moraux, continuité et solidarité, au lieu de perfections métaphysiques. Enfin elle est en harmonie avec l'esprit positif. De même que toutes les sciences sont devenues positives, que par suite de cette coordination homogène la philosophie positive a été fondée, la religion a été transportée de l'absolu dans le relatif. L'application de l'esprit positif est devenue universelle. Le nouveau Dieu peut être reconnu et honoré par la science, puisqu'il n'exprime que la sublimation ou la personnification idéale de l'humanité. Les hommes, dit Comte, ont pu admettre la « régence de Dieu »

1. *Syst. de phil.*, II, p. 54-59. « Sous tous les aspects l'homme se sent subordonné à l'humanité. »

pendant la longue minorité de l'Humanité[1]. Celle-ci, grandie, se suffit maintenant à elle-même[2]... Par un reste de pudeur qui étonne, dans l'immense délire d'orgueil qui le tient, l'homme qui n'ose encore s'adorer lui-même, s'adore dans sa représentation abstraite, par l'idée de l'Humanité.

* * *

Guyau. — Que la pensée religieuse de Comte ait laissé sa trace profonde dans l'œuvre de Guyau, quelques rapprochements d'idées suffiront à le manifester. Mais si cette œuvre a exercé en fait peu ou point d'influence sur la doctrine de M. Durkheim, elle en constitue une vigoureuse critique anticipée, en dénonçant l'illogisme fondamental et la duperie — Guyau dit « hypocrisie » en parlant de Comte — de toute irréligion qui s'enveloppe de forme religieuse.

A la conception physique, métaphysique et morale du fait religieux, Guyau entend substituer une définition sociologique. C'est en effet une « étude sociologique » qu'il se propose, comme l'indique le sous-titre de son livre : *L'irréligion de l'avenir.* La sociabilité, voilà ce qui lui paraît être l'élément durable, sous les manifestations passagères de la vie religieuse, et le lien commun des définitions si diverses qui en ont été données. L'homme ne devient religieux à son sens que quand il superpose à la société humaine une autre société indéfiniment agrandie, mais conçue sur le même type : *ex analogia societatis humanæ*[3]. Le sociomorphisme se substitue à l'anthropomorphisme, ou du moins le complète.

1. *Syst.*, II, p. 38.
2. ANT. BAUMANN, *La religion positive*, — *Ann. de phil. chrét.*, 1901, p. 383-384.
3. *Op. cit.*, II-VI, X.

Au lieu de la projection de nous-mêmes dans l'idée de Dieu, c'est l'idéalisation de l'ensemble des rapports sociaux. La religion est, pour Guyau, le reflet ou le décalque de la vie sociale.

Dès son début, et ce second point rapproche encore Guyau de Comte, la religion présente ce caractère chez l'homme primitif. Pour lui, la nature est une société et les forces sont remplacées par des volontés bienfaisantes ou malfaisantes : procédé de représentation « inévitable ». Et le culte qu'on leur rend exprime la contrefaçon d'un état social avancé, l'imitation du commerce d'hommes unis par des liens très complexes. « La religion exprime un art social naissant, une première connaissance des ressorts qui font mouvoir les êtres en société ; il y a de la rhétorique dans la prière, dans les génuflexions [1]. »

Sociologique, à ses origines, la religion le devient plus encore, le devient uniquement dans son terme. L'idée de Dieu travaille à se confondre avec celle de l'humanité et du monde. C'est en effet la loi d'évolution de la pensée religieuse que, partie d'une immanence primitive très vague, elle s'élève à une transcendance métaphysique, pour retourner de bonne heure dans l'Inde, très tard dans le christianisme, à l'idée d'un Dieu immanent. L'évolution de la vie est ainsi l'échelle de Jacob appuyée sur la terre et sur le ciel ; à la base nous nous sentons brutes, au sommet nous nous devinons dieux. Par l'extension de la sociabilité, nous âimons toujours davantage Dieu dans l'homme, le futur dans le présent, l'idéal dans le réel. Lorsque le caractère social de la religion atteint son plus haut degré de développement, « Dieu apparaît comme une sorte de réalisation mystique de la société universelle *sub specie æterni* ». « En cet être divin et omniprésent, nous sentons se reformer la société brisée

1. *Ibid.*, 47-49.

sans cesse par la mort. *In eo vivimus,* en lui nous ne pouvons plus mourir[1]. »

Seulement cette sociabilité que Comte avait restreinte à l'humanité, Guyau l'étend au cosmos tout entier et « l'élargit jusqu'aux étoiles ». La conscience sociale se dilate jusqu'à devenir une conscience cosmique, il ne faut pas rêver seulement d'une compénétration d'âmes, mais d'une compénétration de tous les êtres. Si large soit-elle, la synthèse de Comte et la conception de l'humanité, sujet universel, restent insuffisantes ; il faut étendre à toute la nature l'intimité future des relations.

De plus, au lieu d'aboutir à cette homogénéité des croyances et des esprits, à cette communion des intelligences dans les mêmes dogmes positifs que Comte a eu l'illusion de proposer, la vie religieuse tendra à l'individualisme. A l'unité religieuse de l'avenir, il faut opposer la pluralité des croyances de l'avenir, l'*anomie* religieuse. Aussi bien ce progrès est-il conforme à la loi de tout progrès : passage de l'homogène à l'hétérogène. L'association des libertés représente l'idéal humain.

Mais surtout Guyau fait effort de sincérité pour fixer ce qui, dans cette doctrine sociologique, demeurera de la religion. Or le résidu, après la disparition des mythes, consistera uniquement dans l'association toujours plus grande des intelligences, des volontés, des sensibilités. Quant au culte, il ne saurait persister. A l'égard du *cosmos*, on éprouvera un sentiment d'admiration toujours croissant, à l'égard des hommes un élan d'amour toujours plus vif. Mais édifier un culte de l'Humanité, quoi de plus « mesquin » et de plus « puéril ». Les adorations ne seraient qu'une contrefaçon d'un « paganisme ridicule ». L'amour de l'humanité se distingue de

1. *Op. cit.*, VII, 192, 169, 170.

l'idolâtrie de l'humanité, de la « sociolâtrie » d'Auguste Comte. On comprend que « les cellules qui me constituent s'intéressent beaucoup à la conservation de ce que j'appelle mon moi, s'aident l'une l'autre, mais [non] qu'elles m'adorent moi-même ». Le culte positiviste ne lui paraît être qu'un retour vers des croyances superstitieuses. La religion n'a rien d'éternel, tout ce qu'il y a de bon en elle travaille à s'absorber dans l'irréligion de l'avenir. C'est parce qu'elle a été utile qu'elle ne l'est plus. Ses croyances, ses vues [1], ressemblent à ces ébauches inachevées, et maintenant inutiles, qui emplissent les ateliers des artistes [2].

Là est, pour nous, le véritable intérêt de l'œuvre de Guyau. Sa logique intrépide se refuse à demeurer à ce stade d'évolution d'un positivisme qui prétend rester religieux. Supprimer l'absolu et maintenir le culte religieux, l'adoration, qui suppose l'absolu, lui paraît contradictoire; et sa sincérité le détourne de cette illusion ou de cette duperie. Qui a écarté le transcendant ne peut sans inconséquence le rétablir dans le transcendant relatif. On peut agrandir indéfiniment le concept de l'humanité; comment prendre au sérieux la tentative de sa divinisation? La dissolution de la foi dogmatique s'accompagne nécessairement de la dissolution du culte. L'irréligion de Guyau est l'accélération de développement d'un positivisme qui déroule lentement ses plus lointaines et ses plus radicales négations.

1. *Op. cit.*, XIV, XXII, 390.
2. DURKHEIM, *Rev. phil.*, 1887, p. 300-311, reproche à Guyau de n'avoir donné de la religion qu'une définition partiellement sociologique, puisque le caractère sociologique ne serait que l'extension de besoins individuels, d'être allé ainsi de l'individu à la société, et en second lieu d'avoir substitué les sentiments inter-individuels, ou intra-sociaux, aux sentiments extra-sociaux, véritable point de départ des faits religieux.

*
* *

Wundt. — Parmi les prédécesseurs de la doctrine sociologique en religion, il convient, comme on l'a montré, d'accorder une large part aux moralistes allemands contemporains. Résumons, et d'après M. Durkheim lui-même [1], pour mieux saisir les similitudes, les idées principales de l'éthique de Wundt, le théoricien le plus représentatif de ce groupe.

A l'étude des idées morales, il y a lieu d'appliquer la méthode positive et inductive, substituée à la pure spéculation. Pour connaître le développement futur des concepts moraux, rien de plus nécessaire que savoir comment ils se sont formés ; la prévision de leur avenir est liée à l'histoire de leur passé. Cette histoire, l'expérience seule est capable de nous l'apprendre ; non pas l'expérience psychologique : pour celle-ci les concepts constituent des données immédiates de la conscience morale. C'est donc à la psychologie sociale qu'il faut s'adresser ; seule, elle forme le vestibule de l'éthique. Ce qui s'impose avant tout, c'est d'écrire cette histoire des idées morales, et dans ce but, d'analyser le rôle des divers facteurs qui ont plus puissamment agi sur leur évolution.

Or, dans l'histoire de ce développement, l'influence prédominante a été exercée sans contredit par la religion. La religion désigne cet ensemble de représentations et de sentiments qui se rapportent à une existence idéale, telle qu'elle est rêvée par l'homme. Dès le début, il y a donc une mêlée confuse d'aspirations religieuses et d'éléments éthiques, un entrelacement d'idées religieuses et d'idées morales. Que le progrès s'accélère, conformément à sa loi, dans le sens d'une spécification croissante, et l'on verra lentement s'ef-

1. *Rev. phil.*, 1887, t. XXIV, p. 114-126.

fectuer un départ entre ces deux groupes, d'abord confondus. La morale naîtra historiquement de la religion.

Mais pour saisir ce lien de filiation, il faut marquer le rôle d'un intermédiaire, les mœurs ou les coutumes. Les mœurs ne représentent pas des habitudes individuelles généralisées au sens utilitariste, mais essentiellement des habitudes collectives. Bien que celles-ci n'existent pas hors des consciences individuelles, elles vont se diffusant de la communauté dans les particuliers. Ces mœurs, ces manières d'agir de l'être social, impliquent déjà une moralité embryonnaire, quoique irréfléchie. Elles sont la traduction pratique de l'idéal exprimé par les idées religieuses, elles constituent une réalisation progressive, une descente de cet idéal dans les faits. De ces mœurs ainsi comprises, sous l'influence de l'analyse, et par l'intervention de la réflexion, il sera possible de dégager par induction les règles ou les principes de la science morale.

On voit le processus d'évolution des concepts moraux. La religion engendre mécaniquement les mœurs d'où sortira la moralité. La religion, en enseignant l'obéissance aux ordres des dieux, impliquait des éléments altruistes ; elle était la première école de discipline sociale. Mais à son tour, lorsque la dissociation sera accomplie, la religion s'adaptera de plus en plus à la moralité. Enveloppés dans la conscience sociale, les individus tendront à en partager plus complètement les sentiments et les idées ; la conscience individuelle deviendra un écho toujours plus fidèle de la conscience collective. A la spécification succédera la concentration ; l'idéal social est sorti de l'idéal religieux ; dans son devenir l'idéal religieux tend, par une synthèse inverse, à s'absorber dans l'idéal social.

III

L'UTILISATION DU SOCIOLOGISME.

Hâtons-nous de le dire dès le début. Qu'il y ait une façon très légitime d'entendre le caractère social de la religion, c'est ce que l'on doit s'empresser de reconnaître. Si la religion naît dans le cœur de l'homme par le procédé que l'on essaiera d'expliquer par la suite, elle ne peut pas ne pas se prolonger au dehors ; de la sorte le culte extérieur et le culte public constituent, non seulement une plus-value, un « épiphénomène », un perfectionnement accidentel, mais une vraie nécessité de la vie religieuse. Et l'on peut dire à la lettre de celle-ci qu'elle est essentiellement une sociologie. Ce n'est donc pas la thèse de la religion non sociale que l'on oppose à la théorie de la religion, fait sociologique ; mais il y a deux manières très différentes d'entendre ce caractère social, suivant que l'on y voit un point d'arrivée — passage de la vie religieuse individuelle à son retentissement sur la collectivité — ou un point de départ, réfraction de la religion sociale dans l'individu. La différence de ces deux points de vue marque exactement la différence des deux interprétations. Notre affirmation se limite pour l'instant à cette proposition qu'il faut assigner à la religion une origine psychologique et écarter la théorie de l'école sociologique, quitte à rechercher par la suite laquelle des explications psychologiques nous paraît la plus vraie.

Cette conclusion que l'histoire vérifie pourrait d'ailleurs se déduire de ce que nous avons nommé la métaphysique de la religion. Si un Dieu créateur existe, non seulement l'homme a des devoirs envers lui, mais il en a aussi envers les autres êtres, du fait qu'ils sont également des créatures de Dieu ; son pouvoir sur eux se trouve limité par les droits de Dieu. Toute religion engendre ainsi spontanément une morale sociale. « Les méchants pensent que l'amour et Dieu sont différents et nul ne voit qu'ils sont un. Si les hommes savaient que Dieu et l'amour sont un, ils vivraient en paix[1]. » Lorsque les pharisiens demandent à Jésus : « Quel est le premier des commandements », et qu'il leur a répondu : « Vous aimerez le Seigneur », il ajoute aussitôt : « Et voici le second qui est semblable au premier : vous aimerez votre prochain... ». Semblable en effet, car il s'appuie sur lui et se ramène à lui. De là l'importance religieuse de la charité, dans la plupart des formes religieuses élevées. Comme la morale, l'organisation sociale d'une religion dépend de la conception de la divinité ; là où les dieux sont différents, il se produit des séparations, analogues à celles de partis qui se rangent sous des drapeaux différents ; l'unité de la croyance est tout à la fois un agent de cohésion, pour les fidèles qui la partagent, et une force de répulsion à l'égard de ceux qui la rejettent ; la multiplicité des divinités tend donc à une organisation sociale à la fois moins stable et moins large ; le monothéisme au contraire est le principe d'une attraction puissante qui ramène vers le centre les individualités dont la vie s'orienterait sans celle-ci vers une indépendance progressive. Les dieux des tribus, des clans, les dieux nationalistes, limitent l'extension des associations sociales : l'idée d'un Dieu unique et universel, l'idée d'un Père et

1. *Recueil çivaïte*, cité par M. BONET-MAURY, dans *Le congrès des religions à Chicago*, Paris, Hachette. 1895.

d'un Pasteur commun, est la force qui tend à produire, par-dessus les divisions économiques, ethnographiques, historiques, l'unité de la vie religieuse universelle. L'ampleur des associations est donc sous le régime de la conception religieuse. C'est pour cela que le christianisme revendique comme une de ses notes d'être catholique ; il s'efforce de réunir dans un même groupement tous les hommes, si éloignés soient-ils ; et encore les limites du monde ne sont pas les limites de son expansion ; car, par delà la mort, par le dogme de la communion des saints, il affirme l'union véritable des Eglises qui paraîssent séparées, l'union des fidèles vivants avec ceux qui goûtent déjà les joies du bonheur éternel ou qui s'y préparent en se purifiant.

Après l'histoire et la métaphysique, la psychologie constate et explique ce caractère social inhérent à toute religion ; c'est en effet dans la nature humaine qu'il convient de chercher la raison profonde de cette tendance. Il existe une loi que l'on peut exprimer sous cette forme qui en indique l'universalité : pour l'homme, les besoins sont au dedans et les satisfactions au dehors. Ceci est vrai de la vie organique ; la faim tenaille les entrailles ; les aliments qui l'apaiseront, il faut les aller chercher au dehors. Ceci est encore vrai de la vie supérieure de l'esprit : le désir naturel de savoir torture l'intelligence ; et les connaissances qui satisferont ce désir, il faut en chercher les matériaux au dehors ; au fond du cœur s'éveille un besoin infini d'affection ; et il faut chercher au dehors qui aimer et à qui s'attacher. Nulle part l'homme ne se suffit à lui-même ; et c'est pour lui le châtiment le plus douloureux, celui de la séquestration, ou celui de l'exil, ou celui, plus complet encore, de l'isolement causé par son orgueil, que d'avoir à vivre uniquement avec soi-même. L'égoïsme n'est nullement la séparation superbe de nos intérêts d'avec

ceux du monde ; mais la subordination réfléchie des intérêts du monde à nos propres satisfactions. Par l'égoïsme, l'homme ne se détache pas du centre social ; il se fait centre.

Or, aux nécessités qui dominent toute vie, la vie religieuse n'échappe pas ; et dans l'impuissance où il est d'exprimer toute sa piété, de la manifester comme il la sent, le fidèle groupe autour de lui d'autres fidèles, pour se dépasser lui-même dans l'expression de sa foi, en s'appuyant sur eux. D'instinct il a deviné les lois de la psychologie des foules : il sait par anticipation que les sentiments des groupes ne s'additionnent pas, mais se multiplient, et qu'il y a des chocs en retour qui avivent les sentiments individuels. Tout jeunes, les saints ont souvent cherché d'autres enfants pour les mener prier avec eux, dans quelque retraite solitaire ; d'autres expriment le désir d'avoir cent langues pour dire à Dieu plus de louanges : individus, ils désireraient former à eux seuls une société. Et si la société humaine fait défaut, parce que les hommes ne sont pas là ou qu'ils ne comprennent pas ces élans, un saint François d'Assise réunira les animaux pour les inviter à prier avec lui, et il prêchera aux poissons. Par là les saints nous émeuvent profondément, parce qu'ils restent vraiment des hommes, nos frères ; et notre âme se retrouve en eux dans la manifestation des mêmes besoins ; seulement chez eux le sentiment religieux est plus vif et il donne naissance à cet effort d'extension, de groupement, de conquête d'âmes, qui est le propre de l'apostolat[1]. L'esprit de prosélytisme est inhérent à toute conviction religieuse ; il en manifeste extérieurement la vitalité.

On comprend dès lors comment il y a possibilité de séparer sans illogisme ces deux propositions : la

1. Cf. H. JOLY, *La psychologie des saints*, Paris, Lecoffre, 1898.

religion est essentiellement un fait social, — la religion est exclusivement un fait social, ce qui est la théorie de l'Ecole sociologique. Si l'on prend conscience de l'opposition de ces deux doctrines, on verra dans quelle mesure et avec quelles atténuations il faut souscrire à ces déclarations de Brunetière, affirmant « qu'il n'y a pas de religion individuelle », « qu'on ne peut pas être plus seul de sa religion qu'on ne le pourrait être de sa famille ou de sa patrie », et que « famille, patrie, religion, sont des expressions collectives, s'il en fut jamais »[1]. En fait, sans doute, la famille et la religion se présentent comme groupements; mais tandis que la famille n'existe que par l'effet de ce groupement, la religion le précède. Il n'y a pas de religion individuelle, dans le résultat, en vertu de la force organisatrice signalée ; il y a des tendances religieuses dans l'individu, comme cause de formation des églises. C'est dire que nous ne pourrons pas accepter la théorie de M. Durkheim, quand il affirme que les faits religieux ne sont religieux que parce qu'ils sont sociaux. La doctrine spiritualiste soutient que si la religion commence dans l'individu, elle ne peut pas ne pas se prolonger dans la société ; l'Ecole sociologique déclare que la vie religieuse naît dans la société et descend de celle-ci aux individus, par répercussion; chez ceux-ci elle ne serait qu'un écho ou un reflet de vibrations religieuses se produisant au sein de la collectivité.



Avant d'entreprendre la discussion de ce système, et pour lui rendre pleinement justice, il est encore

1. BRUNETIÈRE, *Sur les chemins de la croyance*, ch. III : « La religion omme fait sociologique », p. 189, Paris, Perrin, 1904.

bon de signaler que par certains côtés il est pour nous un auxiliaire précieux, autant qu'inattendu, et qu'il y en a ainsi une utilisation très opportune.

Le libéralisme protestant actuel, dans son processus logique de dissolution des croyances, a abouti récemment à la conception et à la glorification de la religion de l'esprit. Il s'agit en effet, d'après ces nouveaux théologiens, d'attacher de moins en moins d'importance aux dogmes, de revendiquer une autonomie toujours plus grande de la conscience à l'égard de ces vérités que la société religieuse voudrait lui imposer du dehors; l'individu est ainsi amené par le jeu naturel du libre examen à s'opposer à l'autorité; et la religion, semblable au sang qui se retirerait peu à peu de la périphérie pour se concentrer au cœur, doit descendre elle aussi de la périphérie, c'est-à-dire des pratiques ou des formules collectives, à l'intimité de la vie intérieure.

En réduisant au minimum les exigences de la dogmatique religieuse, le libéralisme croit peut-être mieux assurer la conservation des sentiments correspondants. Et c'est ici que la théorie de M. Durkheim et de ses disciples intervient pour nous montrer indirectement comment le système de A. Sabatier, des théoriciens de l'expérience religieuse, et de tout individualisme, n'est qu'un contre-sens psychologique en même temps qu'une erreur historique. En fait, la vitalité d'une religion s'est toujours mesurée à l'intensité de son action sociale, et moins elle est une sociologie, et moins aussi elle est religieuse. En sorte que ce qui nous est présenté comme une forme très supérieure d'activité religieuse, la religion de l'esprit, nous apparaît clairement comme un recul, comme une diminution, nouvelle étape vers la dissolution définitive. A l'encontre de cet individualisme d'où est sorti le libre examen et où il devait logiquement revenir, l'école nouvelle met bien en lu-

mière la nécessité d'une autorité, d'un groupement réel, social, visible. D'autre part, elle appuie sur les croyances et leur caractère d'obligation qu'elle tient pour essentiels : aux sentiments, éléments individuels toujours inconsistants, elle substitue des formes définies. Elle affirme ainsi qu'une société religieuse, comme toute société, n'est possible que si elle possède un principe de stabilité ; elle montre l'étroite dépendance qui relie les mouvements aux représentations, les cérémonies rituelles aux dogmes : démenti que l'observation sociologique inflige aux théories qui font de la connaissance le résultat d'un travail déjà avancé dans la cristallisation des sentiments.

Un autre avantage mérite d'être signalé, à titre de symptôme. On sait l'ascendant exercé sur les esprits par la majesté de l'impératif catégorique kantien. Le devoir doit sortir de nous, sans rien qui le fonde ; en chercher la source à l'extérieur serait porter atteinte à cette autonomie dont l'intelligence contemporaine paraît si jalouse. Si celle-ci accepte l'existence des devoirs, c'est à la condition que sa liberté n'aura pas à être diminuée, et si elle reconnaît un maître, c'est à la condition qu'elle soit son propre législateur. Conserver l'indépendance dans la dépendance et l'entière liberté dans l'obéissance : voilà avant tout la préoccupation de la morale kantienne, et voilà aussi qui explique son succès persistant auprès de ceux qui posent comme l'Évangile des temps nouveaux la déclaration de leurs droits. Contre cette déification de l'homme et de sa raison, la théorie sociologique apporte une protestation utile. Il n'est pas vrai que l'homme soit indépendant : son activité est conditionnée pour une large part par le milieu social ; il dépend de tous et de tout, dans sa langue, dans ses vêtements, dans ses préférences littéraires, dans ses pensées aussi bien que dans son action ; pourquoi donc prétendrait-il, par une excep-

tion singulière, ne relever que de lui-même dans sa morale et dans sa religion? Non, le caractère obligatoire inhérent aux formules dogmatiques et aux prescriptions morales ne saurait relever de l'individu; il suppose nécessairement une autorité qui le surpasse. Par cette affirmation, qui est chez elle fondamentale, la théorie de M. Durkheim tend à nous libérer de l'idolâtrie kantienne. Elle constitue une protestation contre l'individualisme moral aussi bien que religieux.

Constatons encore l'accord de cette doctrine avec les préoccupations actuelles. Il se produit en effet sous nos yeux un réel mouvement d'idées qui entraîne les esprits à l'étude des réalités sociales. Les études sociologiques tendent à se superposer ou à se substituer aux problèmes de psychologie individuelle, de morale individuelle, etc.; or nous ne pourrons que nous féliciter si les monographies faites de ce point de vue aboutissent à la formation d'une sociologie religieuse.

Ces réserves faites sur la valeur et l'utilité de cette doctrine, nous n'en serons que plus à l'aise pour l'apprécier quant au fond.

Tout comme la thèse de l'individualisme protestant, l'explication sociologique nous paraît une solution incomplète. Les deux systèmes se présentent comme deux antithèses. Le protestantisme libéral s'efforce de tout ramener à l'individu pour mieux sauvegarder son autonomie; le sociologisme attribue la part essentielle à l'autorité. En réalité le problème n'est pas de substituer une religion de l'esprit à une religion de l'autorité, mais de montrer la liaison de ces deux aspects dans la conception plus synthétique de la religion naturelle d'abord, et ensuite de la religion surnaturelle.

Limitons pour l'instant notre étude à l'examen critique de l'interprétation sociologique.

IV

LES APRIORISMES DANS L'INTERPRÉTATION SOCIOLOGIQUE DE LA RELIGION.

La méthode sociologique, telle qu'elle a été décrite, nous semble d'abord impossible à pratiquer. L'on nous demande de nous convaincre fortement, avant de nous appliquer à l'étude des faits religieux, que nous ne savons rien sur leur vraie nature ; la première démarche serait de douter et d'écarter les « prénotions » pour aborder la discussion de façon scientifique. Il faudrait renouveler le procédé cartésien, mais pour chercher cette fois la solution hors de nous.

Or c'est cette attitude d'absolue neutralité, ou plutôt de complète ignorance, qui nous paraît irréalisable. Comment ne pas saisir, en effet, par la conscience, les sentiments qui s'élèvent du fond de l'âme, ces aspirations à la délivrance et ces élans vers le libérateur deviné ? Pourra-t-on oublier que l'on a souffert, que l'on a espéré en un secours venu d'une bonté compatissante ? Est-il possible de supprimer ainsi par un acte de volonté les enseignements de la vie intérieure et de commencer à effacer en soi ce que l'on veut découvrir chez les autres ? Le tenterait-on, qu'incessamment contre cette méthode, qui nie la vie pour étudier les choses, l'on entendrait les protestations de l'expérience intérieure, à l'égard de ces procédés de dissection, transportés dans le domaine des réalités les plus vivantes. Aussi bien l'aveu de cette impos-

sibilité a-t-il échappé à l'un des disciples de M. Durkheim. « Le choix même des faits et l'importance relative qui leur est donnée dans une histoire des religions implique une sorte de définition préalable, une idée préconçue, qu'il y a selon nous tout avantage à exprimer, dût-on confesser un préjugé. Il ne peut s'agir ici, bien entendu, que d'une définition provisoire. Nous ne craignons pas d'insister sur la nécessité de pareilles définitions[1]. » Cette constatation est une revanche du fait sur la théorie, de la conscience sur l'abstraction.

Et à supposer que l'on pratiquât cette méthode, que donnerait-elle pour résultat ? En nous engageant à prendre vis-à-vis des faits religieux l'attitude du physicien à l'égard de la matière, elle nous met dans l'impossibilité de rien saisir de leur nature intime : rites, cultes bizarres des différents peuples, se succéderont devant nos yeux sans que nous puissions interpréter le sens de ces gestes étranges. A les considérer du dehors ils demeurent inintelligibles. Aussi les sociologues de cette école commettent-ils la même erreur que ceux qui espèrent connaître l'âme humaine uniquement par l'expérimentation ou par la méthode objective, sans recourir aux données de la conscience. On se souvient du propos d'un anatomiste rapporté par M. Ribot : « Nous ressemblons devant les fibres du cerveau à des cochers de fiacre qui connaissent les rues et les maisons sans savoir ce qui se passe au dedans[2]. » Pour se rendre vraiment compte des organes du corps, l'anatomie ne suffit pas, il faut encore avoir saisi leur jeu dans l'être vivant ; ceci est encore plus vrai pour la vie psychique : à qui veut la connaître, les données de la conscience sont indispensables. Il n'en va pas autrement pour qui s'occupe d'interpréter les

1. HUBERT, *Introd.*, XV.
2. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, XXVI.

faits religieux. A ne les considérer que du dehors ces gestes restent inexplicables ; et on risque, en adoptant cette attitude, de ressembler à ces voyageurs qui contemplent sans les comprendre les signes bizarres de quelque écriture inconnue ou les singulières représentations d'une faune et d'une flore étranges. Le sociologue aussi bien que l'historien auront cru étudier la religion ; en réalité ils n'en auront saisi que le cadavre.

Précisons notre pensée sur ce point important. Considérer les tendances religieuses dans leur épanouissement, dans les institutions auxquelles elles ont abouti à la façon d'un organisme qui se développe, dans la puissance vivificatrice qu'elles ont exercés sur les lentes transformations qui sont les étapes d'une civilisation : voilà la méthode de l'historien ou du sociologue. Or pour avoir une idée complète de la religion, il importe certes d'utiliser cette méthode. L'historien doit compléter le psychologue, mais le compléter, non le suppléer. L'histoire des religions demande comme un préambule nécessaire une psychologie religieuse. L'une dans le présent vérifiera ce que l'autre observera dans les formes religieuses du passé. A séparer ces deux points de vue pour s'en tenir à l'aspect extérieur, on laisse échapper ce qu'il y a de vivant dans le phénomène à observer. La pulsation de vie religieuse qui anime ces gestes n'est plus sentie. W. James a parlé avec une douce ironie des « naturalistes de cabinet ». Or le botaniste qui ne considérerait les fleurs que desséchées dans son herbier et jamais ne les aurait contemplées avec amour dans la grâce de leur floraison printanière pourrait bien dire qu'il en a examiné les organes ; mais chacun penserait que pour n'avoir jamais vu la fleur vivante, dans la fraîcheur de son coloris et le charme délicat de sa vie fragile, il n'aurait point la connaissance réelle de ce qu'elle est. Qui pratiquerait exclusivement la

méthode historique ou sociologique ne peut être en religion qu'un naturaliste de cabinet.

Non seulement d'ailleurs cette méthode nous semble incomplète, mais il est difficile de ne pas voir ce qu'elle implique d'apriorisme : conséquence nécessaire d'ailleurs du procédé adopté. Qui écarte toute prénotion doit projeter devant soi les diverses formes religieuses; mais, pour les étudier, il faut leur faire subir une classification, les distribuer dans un certain ordre, en vertu d'une idée directrice qui est le principe de cette classification. Or, cette idée directrice n'est pas tirée de l'expérience, mais lui est superposée, ou plutôt lui est imposée. En réalité, on a construit l'histoire du développement religieux d'après un élément *a priori;* on a procédé à une classification d'après une théorie philosophique. Et la voici en effet exprimée : la forme religieuse primitive doit être celle qui paraît du type le plus inférieur, et on doit la rencontrer dans la société qui présente le minimum d'organisation. On suppose donc que le développement de la religion s'effectue en conformité avec la loi universelle de l'évolution. Et que l'on remarque bien ce qu'il y a de peu objectif dans ce procédé. On étend par anticipation à un ordre de faits pour lesquels elle n'a pas été encore vérifiée une conception, une hypothèse ; et cette hypothèse est la plus vaste, la plus universelle, de celles que l'on puisse former. Non seulement on accepte une idée *a priori;* mais cette idée est, de toutes, celle qui est la plus malaisée à démontrer, puisqu'elle représenterait la loi unique de tous les faits ; elle exprimerait une science assez parfaite dans son développement pour retrouver, sous la multiplicité et l'hétérogénéité des phénomènes, l'unité de tendance et l'identité de formule.

Mais, pour nous en tenir à la question qui nous occupe, est-on sûr que la religion et la société la plus inférieure reproduisent le type primitif ? N'a-t-on pas

opposé scientifiquement à la loi d'évolution la loi de régression? Ne sait-on pas avec quelle extrême rapidité se produit la dégénérescence psychologique pour les individus (cas de séquestration, d'emprisonnement cellulaire, d'homme des bois), la dégénérescence psychologique pour les races (alcoolisme, hérédité pathologique)? Pourquoi la régression sociale, et par suite la régression religieuse, ne seraient-elles pas le résultat de ces diminutions de la vie intellectuelle et morale? L'histoire ne montre-t-elle pas sur le vif le rythme de la grandeur et de la décadence des civilisations? Et tels peuples, aujourd'hui si en retard, ne sont-ils pas les héritiers déchus de nations glorieuses? Tout autant de questions que la méthode sociologique tranche de prime abord sans les avoir discutées. L'apriorisme est donc indéniable qui conduit à voir dans la forme la plus dégradée de la religion sa physionomie originaire.

Cette méthode une fois acceptée conduit logiquement à une conséquence singulière. On a récusé la psychologie religieuse parce qu'elle s'attache à définir la religion par les sentiments de l'individu, qui sont, dit-on, le plus mal connus; et voici que l'on est amené à analyser l'état d'âme du primitif, de l'homme des sociétés embryonnaires. Cet état, on le décrit avec une précision déconcertante. Nous assistons à une véritable restitution psychique.

Pour le primitif, dit-on, tout est clair; il n'y a point de mystère. Loin de voir le surnaturel partout, le primitif n'en voit nulle part; il n'a pas le sentiment de ce qu'est un ordre naturel; il ne rêve pas, il ne prend pas l'attitude d'humble dépendance envers son Dieu, mais traite avec lui en des relations d'égalité. Pour lui, tout ce qui existe fait partie de la société; à chaque instant il attribue aux choses les caractères humains et aux hommes les caractères des choses, par interpénétration; il est probable que

le primitif se sent confusément plusieurs, etc... On a donc écarté les procédés de l'observation interne en déclarant non scientifique l'analyse que le psychologue tenterait sur lui-même ; et voici qu'on interprète les pensées, les sentiments, d'hommes que l'on connaît seulement par des inductions fragiles et combien discutables! On a refusé d'étudier le présent, mais on détaille le passé le plus lointain. La raison paraît ainsi se complaire à l'ironie de ses revanches. C'est à cette situation étrange que l'Ecole sociologique est conduite par sa méthode ; et il est vrai qu'elle ne fait qu'imiter Comte, Spencer. M. Ribot, tous épris cependant de positivité. Comte. on le sait, décrit longuement, avec la précision d'un spectateur, l'état théologique ; on croirait volontiers qu'il était au berceau de l'humanité ; Spencer connaît par le menu la psychologie de l'homme primitif et a reçu confidence de ses rêves ; M. Ribot explique avec abondance les origines du sentiment moral et du sentiment religieux. Voilà à quelles hypothèses on aboutit, sous couleur de recherche objective et de positivité [1].

Signalons enfin ce qu'il y a d'hypothétique dans la solution proposée. On la dégage de la différence essentielle qui existerait entre les états individuels et les états collectifs ; l'hétérogénéité des lois qui les régissent serait le fondement de la distinction du sacré et du profane. Mais cette hétérogénéité est-elle un fait scientifique démontré, ou bien une hypothèse? Elle est affirmée sans doute par une école sociologique, mais d'autres apportent des solutions différentes. En particulier le débat entre la psychosociologie, qui ramène les lois sociales aux lois psychologiques, et la sociologie, au sens de M. Durkheim, est loin d'être terminée. Si l'explication psy-

1. Cf. Mgr LE ROY, *Rev. prat. d'Apol.*, 1er janv. 1908, « Introduction générale à l'histoire des religions », p. 440, sur la difficulté de connaître les primitifs.

chologique fournie par Tarde (loi de l'imitation, qui, propageant les états individuels par contagion psychique, les rendrait collectifs) était démontrée inexacte ou insuffisante, on en conclurait prématurément à l'insuffisance de toute interprétation psychologique. Beaucoup se refuseront sans doute à lier par avance l'existence de la sociologie à la thèse de la spécificité des lois sociales[1]; et nous nous rangeons à cet avis.

Comment expliquer en effet que la résultante des faits individuels soit d'un autre ordre que ceux-ci? Pour tenter une démonstration, on a fait appel, il est vrai, à l'association, qui ne serait pas un principe infécond, mais un véritable agent de transmutation ; mais, sous cette forme, il nous paraît qu'on l'a substantialisée; on en fait un pouvoir réel, une cause véritable, indépendante, une *entité* qui intervient pour modifier les phénomènes. — On ajoute que la synthèse sociologique serait du type des synthèses chimiques et qu'elle a son équivalent en biologie; la vie, nous dit-on, serait dans le tout, non dans les parties, chacune des cellules ne contenant que des particules minérales, comme la société ne contient que des individus. Mais il faut justifier avant de s'appuyer sur eux et le principe général que l'on énonce : un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, et l'application qui en est faite à la biologie. — Ces remarques, sans entrer ici dans le fond du débat, tendent uniquement à souligner que nous sommes en présence d'une vaste hypothèse, que l'on étend à toutes les synthèses et à tous les règnes de la nature. Et tant qu'elle n'a pas été l'objet d'une démonstration rigoureuse, s'appuyer sur elle pour en tirer le principe d'une théorie religieuse rend hypothétiques les solutions fournies.

1. Cf. *Rev. de métaphysique et de morale*, nov. 1903, supplém., p. 12.

Aussi bien on a eu la sincérité de ne pas nous dissimuler l'état rudimentaire de nos connaissances sur le mécanisme psychique d'où sortiraient les représentations collectives. « Admettez, nous a-t-on dit, que la religion est essentiellement une chose sociale, et ces difficultés s'évanouissent. Il n'y a plus à se demander pourquoi les choses à l'existence desquelles on nous demande de croire ont un aspect si déconcertant pour la raison individuelle ; c'est tout simplement que la représentation qu'elles nous en offrent n'est pas l'œuvre de ces raisons, mais de l'esprit collectif. Que nous arrivions à trouver les lois de l'idéation collective, et ces représentations étranges perdront leur étrangeté [1]. » Du moins est-on sur le chemin de la découverte ? Voici ce qu'on écrit ailleurs sur ce sujet. « D'une part tout ce que nous savons sur la manière dont se combinent les idées individuelles se réduit à quelques propositions très générales et très vagues qu'on appelle communément lois de l'association des idées. Et quant aux lois de l'idéation collective, elles sont encore plus complètement ignorées [2]. » C'est en vérité trop peu pour écarter la psycho-sociologie, trop peu pour fonder avec certitude la sociologie au sens de la nouvelle école, et trop peu surtout pour fournir une interprétation autorisée de l'origine de la religion [3].

*
* *

De la critique de la méthode et de l'explication, passons à l'examen de ses conséquences. A la théorie

1. Durkheim, *Ann. soc.*, 1898, p. 25.
2. Id., *Règles*, xviii.
3. Hubert, *Introduct.*, xxxi, fait le même aveu sur « l'ignorance des sentiments qui préparent l'explosion de l'acte social » et Durkheim, *Ann. soc.*, 1903 : « L'état actuel de la science ne nous permet pas encore de tenter l'étude des représentations collectives. »

anthropologique de Spencer, de Frazer et de Taylor, on reproche de ramener la religion à une illusion, et on insiste sur la réalité qu'on lui reconnaît dans la thèse sociologique. Or, cet avantage, nous ne le voyons pas. Il nous paraît que l'individu serait ici aussi victime d'une illusion. Et en effet il n'a nullement conscience qu'il doit l'existence des faits religieux à la transformation que ces phénomènes subissent, en passant par l'idéation collective. Comment ses propres sentiments, ses propres pensées, entièrement profanes, lui reviennent, par une réfraction spéciale, sous une nouvelle nature, celle du sacré, voilà ce qu'il ignore. Il est victime d'un phénomène d'optique intermentale; il collabore inconsciemment à la production d'états étrangers qu'il croit siens; il se sent spontanément, naturellement religieux; et il n'est que dupe. Il affirme l'existence d'une divinité, et elle n'a pas de réalité. Que l'on ne réponde plus qu'il se trompe seulement sur sa nature; car entre le Dieu qu'il invoque et la société qu'il connaît il n'y a pas de confusion possible ; il se sait être social comme il se sait être religieux, en distinguant nettement ces deux attitudes. Prendre pour sacré ce qui est exclusivement profane, pour transcendant ce qui est d'ordre phénoménal, pour personnel ce qui est collectif, c'est là son illusion. L'évidence s'impose : l'interprétation sociologique ne retient de la religion que le nom.

Pas plus que leur réalité, la spécificité des faits religieux n'est sauvegardée. S'il était exact de remarquer, en faveur du système de M. Durkheim, l'homogénéité des solutions qu'il propose pour le droit, la morale, la religion et les autres faits sociaux, il convient aussi de signaler la difficulté qui naît de cette généralisation. On assigne une cause unique, la production des représentations collectives, aux diverses formes du sentiment du devoir, de la

conscience du droit, du remords, ou de la satisfaction, aussi bien qu'au sentiment religieux. Mais comment ne pas voir que, plus on insiste sur cette communauté d'origine, et plus on se met dans l'impossibilité de justifier les différences psychologiques qui existent entre les diverses traductions de cette conscience commune. Si la cause est la même, pourquoi les effets apparaissent-ils si différents ? D'autant que cette différence irait en croissant, si l'évolution tend, comme on l'enseigne, à des spécifications progressives et à une indépendance toujours plus grande du droit et de la morale vis-à-vis de la pensée religieuse. Puisque le mécanisme psychique est le même pour l'élaboration des faits sociaux, puisque leur action doit s'exercer de même façon sur les individus, pourquoi la distinction ou l'opposition des réfractions qui les manifesteraient ? Il y a là pour la théorie sociologique plus qu'un point obscur, et, nous semble-t-il, une contradiction entre le caractère général du système et la diversité des sentiments éveillés dans l'âme. Et comment nier que, tels qu'ils nous apparaissent, les phénomènes religieux ont un *quid proprium* qui les sépare de tout autre ? Croyances, émotions, cérémonies religieuses, constituent un groupe ayant sa physionomie propre. Le fidèle qui exprime sa vie religieuse sent autrement que l'homme qui affirme son droit, ou se soumet au devoir. Le problème se pose : comment expliquer cette apparente spécificité ?

Quant à la permanence de la religion, elle est encore bien plus compromise. En fait, lorsqu'un fidèle a perdu ses raisons de croire et qu'il s'est donné à lui-même des motifs de renoncer à la foi commune, il se sépare du groupement ecclésiastique, tout en demeurant fortement attaché à la collectivité par les aspects purement sociaux. Il garde la conviction de ce qu'il doit à l'humanité, il se sait et il se sent encore être

social. Mais les pensées et les sentiments nouveaux n'ont plus de liens avec ce qui était auparavant sa vie religieuse. Il demeure soumis à la dépendance sociale, il subit ou il accepte la pression de toutes les libertés sur sa liberté, et de tous les droits sur ses droits, il peut en reconnaître la légitimité. Quelle différence pourtant entre cette association consentie par intérêt, et la prière, la vénération, l'amour d'autrefois! Comment, en effet, la disparition des croyances n'entraînerait-elle pas celle du culte? Cette constatation nous avertit de ce qu'il adviendrait de la religion, le jour où l'on saurait par quelle illusion, ou, si l'on veut, par quel entrecroisement de faits psychiques, l'idée du sacré apparaîtrait. Chacun se refuserait à être plus longtemps dupe à l'égard des sentiments qui seraient ainsi suscités dans l'âme, ou se mettrait dans l'état d'esprit du voyageur qui, s'étant laissé abuser par le mirage, en a souffert, et entend s'éviter pour l'avenir l'amertume de ces déceptions. Si les forces sociales ont revêtu, pour pénétrer les individus, une allure mystérieuse, une fois ce mystère de leur origine mis au jour, elles perdront inévitablement leur caractère religieux. Si la religion naissait de la peur, ou de l'interprétation du rêve chez le primitif, elle disparaîtrait avec l'illusion qui l'aurait causée. Il n'en saurait être autrement dans la théorie de l'origine sociale.

M. Durkheim croit cependant que le culte a quelque chose d'éternel, le sentiment des nécessités sociales le ravivant et l'entretenant sans cesse[1]. La société, pour persévérer dans l'existence en se défendant contre l'individualisme, opérerait un effort de concentration, déjà signalé par Wundt, d'où la vie religieuse sortirait rajeunie, semblable sans doute à la puissance de cohésion par où le soleil répare la

1. Durkheim, *Rev. de ph.*, 1907, p. 637.

diminution de sa chaleur. Et le culte survivrait à la disparition des croyances. Or, c'est cette séparation des destinées que nous n'admettons pas. A la religion dogmatique succéderait en fait l'irréligion de l'avenir. C'est la théorie de Guyau qui serait la vraie. Il en serait de la religion, forme sociale primitive, comme de la philosophie à ses débuts : celle-ci, d'abord universelle, tendrait, nous assure-t-on, à disparaître, par la séparation des diverses sciences qui formaient d'abord ce tout chaotique. Aussi bien la logique a conduit M. Durkheim à cette déclaration : « S'il est une vérité que l'histoire a mise hors de doute, c'est que la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale. A l'origine elle s'étend à tout; tout ce qui est social est religieux. Peu à peu les fonctions publiques, économiques, scientifiques, s'affranchissent progressivement des fonctions religieuses. Dieu s'en retire progressivement. En un mot, non seulement le domaine de la religion ne s'accroît pas en même temps que celui de la vie temporelle, mais il va de plus en plus en se rétrécissant[1]. » Voilà la conséquence logique et inévitable du système. Comment l'effort ne serait-il pas vain qui voudrait conserver la religion après avoir exclu Dieu? Si la vie religieuse n'est que l'enveloppe des réalités morales, juridiques, etc..., comment subsisterait-elle, après que celles-ci en sont sorties, en faisant craquer, sous la poussée de leur vitalité croissante, la fragile involucre qui momentanément les recouvrait?

*
* *

Que la théorie sociologique s'appuie d'ailleurs sur l'interprétation inexacte, soit d'un fait historique, le

1. Durkheim, *La division du travail social*, Alcan, 1893, p. 183.

totémisme, soit d'un fait psychologique, le sentiment d'obligation inhérent aux croyances religieuses, l'examen des preuves apportées le démontrera, pensons-nous, clairement.

L'argument tiré de l'existence des religions collectives sous la forme du totémisme ne nous retiendra pas longtemps. Sans doute, à mesure que la doctrine de la nouvelle école se développe, son chef y attache une importance grandissante. En 1898, dans son étude sur les phénomènes religieux, M. Durkheim signalait le totémisme comme une sorte de confirmation d'une thèse déjà établie par d'autres preuves. Depuis, en 1902 et en 1906, l'auteur le faisait passer peu à peu au premier rang. Aussi bien l'étude de la genèse du système religieux de l'école sociologique manifeste le caractère adventice et très secondaire de cet argument historique, dans la conception générale qui le domine et d'où il procède.

Dès 1886, dans une étude de morale[1], M. Durkheim signalait l'importance du côté social des faits religieux; mais, dans sa pensée, cet aspect du phénomène n'était que l'un de ceux que l'on pouvait légitimement envisager. L'influence sociale n'excluait pas l'interprétation psychologique. En 1887, l'examen de la doctrine de Wundt lui révèle l'importance du facteur religieux dans le développement de la moralité ; il ne s'agit plus ici seulement de prépondérance sociale, mais de primauté. Voici enfin plus tard (1893)[2] que la méthode à appliquer aux phénomènes religieux sortira, par extension, de la nouvelle orientation des études de morale. Substituer, en effet, dans la recherche des règles de la moralité, la

1. *Rev. phil.*, « Les études de science sociale », 1886, t. XXII, p. 67-69.

2. A cette époque, l'auteur ignore encore le totémisme, et esquisse cependant sa théorie religieuse. *Div. du trav. soc.*, l. I, ch. IV, p. 142-184.

méthode inductive au procédé déductif suppose que l'on se placera désormais en dehors des consciences individuelles, pour observer les manifestations extérieures. Or, vue du dehors, la morale ne peut apparaître que comme une réalité sociale ; d'où la conclusion qu'elle procède uniquement de la vie sociale et s'y ramène. L'individu étant écarté par définition, la vie sociale reste seule susceptible d'être observée : seule elle doit tout expliquer. Il n'y a plus, par un prolongement naturel et la tendance de l'esprit vers une conception homogène, qu'à traiter les faits religieux d'après le même procédé. Comment la même méthode n'aboutirait-elle pas ici aussi à une conclusion identique? La doctrine religieuse est donc sortie de la généralisation d'une méthode et d'une solution antérieure. Fait éminemment social, comment la religion ne relèverait-elle pas de l'interprétation acceptée pour les autres faits sociaux? Dans la genèse de cette conception, l'argument du totémisme n'a donc joué qu'un rôle épisodique.

Il convient cependant d'étudier en quelques mots la preuve en elle-même, indépendamment de son rôle dans l'élaboration du système religieux de l'auteur. Or, l'on a vu qu'au point de départ du débat se plaçait le postulat suivant : le totémisme, forme religieuse la plus simple, doit être aussi la forme religieuse primitive. N'est-ce pas donner une base bien fragile à une induction que la dégager de l'observation de quelques cérémonies chez quelques tribus lointaines? Le souvenir des nombreuses théories religieuses qui se sont succédé durant le siècle dernier, à partir de Hegel, nous a appris à nous défier de ces enthousiasmes subits et de ces généralisations hâtives. Le totémisme est assurément à la mode; y demeurera-t-il longtemps? D'autant que, comme on l'a justement remarqué, c'est affirmer à l'excès sa foi dans l'unité de développement de l'esprit humain et retom-

ber par là dans le reproche adressé par l'école sociologique à Auguste Comte qu'universaliser des phénomènes observés dans quelques sociétés rudimentaires. A formuler un système avec quelques faits, on ne le dégage pas historiquement, on le construit.

D'ailleurs, il y a deux types différents de totémisme, et deux interprétations opposées. Le totémisme connu a pour caractéristique une double interdiction : prohibition de manger l'animal sacré, et prohibition du mariage entre individus, porteurs du même totem. Or, chez les Aruntas, tribu des plus centrales de l'Australie, ces interdictions matrimoniales et alimentaires n'existent pas, ou du moins sont très atténuées : d'où Frazer conclut que l'on est en présence d'une association d'ordre économique et non pas religieuse, sorte de coopération pour la protection des êtres, plantes ou animaux, utiles à la vie matérielle de la tribu; et comme en raison de leur situation géographique (climat très sec, difficilement accessible aux blancs), les Aruntas représenteraient le type primitif du totémisme, celui-ci à l'origine ne formerait pas un système religieux[1]. — De son côté, M. Durkheim s'efforce de le faire rentrer dans la règle générale; pour lui, le totémisme des Aruntas ne nous offre qu'un modèle ultérieur et dénaturé. Les caractéristiques religieuses primitives auraient subi une modification profonde. C'est ainsi qu'à l'exogamie du début aurait succédé l'endogamie, par suite du bouleversement des cadres sociaux qui, en substituant la filiation masculine à la filiation utérine, aurait mis le fils dans la phratrie et dans le totem de son père; la dissolution du clan aurait

1. *The Golden Bough*. A study in magic and religion, 2e édit., Londres, 3 vol. — « The origin of totemism », *Fortnightly Review*, avril, mai 1899. — Mêmes conclusions in *The native Tribes of central Australia*, Spencer et Gillen, 1899, Londres. — Cf. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Lethielleux, 1908, et *Rev. du Clerg.*, 1908, p. 690-693.

amené la dissolution parallèle de l'exogamie. Quant aux traditions sur la non-interdiction de l'animal sacré, comme aliment, chez les ancêtres, il y faut voir, nous dit-on, non l'écho de souvenirs historiques, mais l'attribution, agrandie par l'imagination, aux ancêtres divinisés, du rite de la communion qui fait participer le peuple à l'être totémique. Sous sa forme originaire, la religion sociale des Aruntas ne différerait pas essentiellement du totémisme commun[1]. On le voit, un même fait est susceptible de deux interprétations. Il n'y a pas un point de départ incontesté. Bien évidemment, avec ces suppositions nous sommes en plein dans la préhistoire... et dans la conjecture. Aussi comprendra-t-on qu'il est difficile, avec cette multiplicité d'hypothèses, d'accorder une valeur scientifique à la preuve historique en faveur de l'origine sociale de la religion.

L'argument vraiment essentiel dans ce débat est celui du caractère coercitif des croyances religieuses, caractère qui, nous a-t-on dit, constitue un des meilleurs signes du fait social ; puisque l'individu ne peut pas s'imposer à lui-même cette obligation, il reste par élimination qu'elle provienne de la collectivité. Tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale.

Saisissons encore sur le vif un défaut de la méthode sociologique. N'y a-t-il donc que l'individu et la société pour être la source de l'obligation? Pourquoi s'impose-t-on dès l'abord, dans cette recherche, de ne pas sortir des phénomènes, pourquoi écarter Dieu, sans discussion préalable? On croit, il est vrai, que c'est une condition de la démonstration scientifique de ne pas s'élever au-dessus du connaissable ou du vérifiable, c'est-à-dire au-dessus des faits. Mais ne faut-il pas voir plutôt dans cette limitation arbitraire et apriorique un parti pris qui vicie par avance la

1. DURKHEIM, *Ann. soc.*, 1902, « Sur le totémisme ».

recherche. On a prononcé une sorte d'exclusive laïque, un interdit de toute solution métaphysique; on a supprimé Dieu. Puis, cela fait, on se préoccupe de retrouver l'origine de la religion. Or une méthode n'a pas de valeur qui se ferme volontiers des voies d'accès, délimite un terrain au delà duquel elle se refuse d'aller. Si poser Dieu *a priori,* comme l'auteur de la religion, supprime le problème ainsi qu'on l'a objecté, écarter Dieu *a priori* mutile la question. Ceci serait-il donc plus scientifique que cela?

Comment d'ailleurs à étudier seulement du dehors les faits religieux saisirait-on autre chose que leur caractère contraignant? A qui les regarde de l'extérieur, le sourire ne se ramène-t-il pas à une contraction musculaire et une larme à une sécrétion? Mais la joie profonde dont le sourire est l'épanouissement ou ce déchirement intime qu'une larme vient trahir, à la surface de l'être, échapperont toujours par leur nature à une observation extérieure. Dans l'analyse des faits moraux, l'école sociologique a été ainsi conduite logiquement par sa méthode à confondre l'obligation morale et la contrainte. Pareille erreur devait s'introduire en religion : pour qui est uniquement spectateur celle-ci consiste en croyances imposées. L'esprit du croyant doit plier devant la révélation qu'il reçoit de la société, comme ses genoux devant le dieu qu'on lui présente. Mais l'école de M. Durkheim est condamnée à toujours ignorer les dispositions intimes du fidèle : car ce serait là l'analyse psychologique d'un état d'âme, recherche interdite, toujours par définition. De ce sanctuaire qu'est la conscience religieuse, par sa méthode même, les portes lui sont fermées.

Pourtant ces dispositions intimes seraient nécessaires pour préparer l'âme à accepter cette obligation coercitive de croyances et de rites. Car à supposer que la religion sortit de la société, comme autrefois Minerve toute armée du cerveau de Jupiter, toutes les

difficultés ne seraient pas levées. Comment la collectivité s'y serait-elle prise pour imposer si irrésistiblement ces croyances et ces pratiques? Car il faut arriver jusque-là. A cette question l'on nous répondra qu'il s'agit toujours « d'éducation, de tradition, de suggestion ». Sans doute il y a une éducation religieuse indéniable. Mais l'éducation n'a pas pour effet de créer; elle développe. Là où l'intelligence est nulle, le maître individuel ou collectif perd son temps. L'éducation consiste essentiellement, pour parler la langue philosophique, dans le passage de la puissance à l'acte. A votre appel, l'oiseau apprivoisé ouvrira ses ailes pour voler vers vous, mais à la condition qu'il ait des ailes. Ainsi en est-il du vol de l'esprit. Il pourra s'élever à votre suite sur les sommets de la pensée, s'il a en lui la force nécessaire pour vous suivre sur ces hauteurs. De même au point de vue religieux. Comment l'homme accepterait-il de croire au surnaturel proposé par la société, s'il n'y a rien en lui qui le dispose à recevoir cet enseignement?

Et cet enseignement est-il vraiment coercitif? On prétend que l'individu l'accepterait par soumission passive, à la façon d'un automate. « En religion, l'individu, si clairvoyant soit-il, se rend mal compte de ses actes, de ses représentations. Ce n'est pas faute d'en avoir conscience ni d'en chercher la raison... Nous prétendons qu'on n'a pas le droit de parler, en matière de faits religieux, d'instincts et d'habitudes individuelles : il s'agit toujours d'éducation, de tradition, de suggestion[1]. »

Que dans toute société la majeure partie des fidèles possède la foi du charbonnier, voilà une affirmation dont il est facile de vérifier l'exactitude et de rendre raison. Le boudhiste accepte les enseignements du Boudha; le mahométan croit sans hésiter au

1. Hubert, *Introd.*, xxvii.

témoignage du Prophète; on sait aussi le rôle prépondérant de la tradition dans le christianisme. D'ailleurs traditions et affirmation du caractère surnaturel d'une religion marchent de pair; si les vérités ont une origine transcendante, divine, l'individu ne peut pas les découvrir par lui-même : il doit les recevoir de qui les connaît.

Seulement cette tradition n'a rien de coercitif. On a le tort d'identifier obligation et coercition, acceptation raisonnée et volontaire de formules religieuses et passivité automatique. Il n'y a pas que de la passivité dans l'attitude du fidèle. Si celui-ci donne son adhésion à un enseignement dogmatique, ce n'est point parce qu'il émane de la société, mais d'une société qu'il a *jugée* surnaturelle et qu'il estime être la gardienne de cette vérité. Le mahométan croit à Mahomet, parce qu'il est le prophète de Dieu; et le chrétien croit à ce que lui dit l'Eglise de la part de Jésus. Les sociétés religieuses n'apparaissent ainsi à leurs disciples que comme des organes de transmission. Et le fait même de l'hérésie en apporte une preuve. Si les fidèles se détachent du groupement primitif pour former de petits groupes dissidents, la raison en est dans cette conviction qui les guide que la société n'a pas gardé intégralement le dépôt confié, et l'hérésie s'appelle alors une Réforme, ou que des révélations nouvelles sont intervenues qui ont modifié les croyances antérieures : c'est le cas des illuminés et des sectes mystiques. Si bien qu'en définitive, et à la condition de le bien entendre, c'est moins la société qui confère l'autorité à son enseignement que la pureté de cet enseignement à cette société; celle-ci n'est que par lui et pour lui. Quand on déclare que la société impose mécaniquement ses croyances aux individus, on méconnaît donc cet acte de l'individu qui juge qu'il a des raisons suffisantes d'accepter ces dogmes. L'initiative individuelle existe : être naturel-

lement religieux, l'homme se trouve par là disposé à recevoir une forme religieuse surnaturelle, dont il a d'ailleurs fait la critique à sa façon. La preuve encore qu'il n'y a rien de coercitif dans la proposition des formules de foi par la société, c'est que plusieurs dans son sein les rejetteront, s'ils estiment avoir des clartés suffisantes de leur fausseté.

Enfin, cette coercition, si elle existait, rendrait impossible un fait aisé à constater : celui des variétés des expériences religieuses dont il sera question par la suite. Pas plus, en effet, dans la vie religieuse que dans les autres formes de la vie, l'individu n'a une plasticité telle qu'il se conformerait en tout point à un type donné. Son individualité s'affirme toujours, et le principe des indiscernables de Leibniz trouve en ce domaine une stricte application. Si une âme ne ressemble jamais entièrement à une autre âme, si les mêmes mots n'évoquent pas en nous des souvenirs identiques, si les mêmes sons musicaux éveillent dans les profondeurs du cœur humain des sentiments si divers, pourquoi voudrait-on que la vie religieuse fît seule exception? Non, c'est ne pas en avoir observé les inépuisables ressources que la concevoir comme une façon d'automatisme. Sans doute les croyances dogmatiques sont les mêmes dans une société donnée; mais quelle différence dans les convictions! Et les sentiments religieux sont fondamentalement les mêmes, mais quelle différence dans leur intensité! Qui a touché si peu que ce soit au mystère de la vie des âmes est revenu de cette exploration profondément étonné de l'infinie distance qui les sépare.

Remarquons encore, pour achever cette démonstration, que plus la vie religieuse revêt d'intensité chez le fidèle, et plus il y a en celui-ci d'élan joyeux et de libre soumission; le fidèle est vraiment religieux dans la mesure où il apporte sa coopération volontair

et le don de soi. La religion ne vient pas s'imposer à lui : il va vers elle de toute la vivacité de son intelligence éclairée et de l'impétuosité de son amour; elle exerce sur lui un attrait doux et puissant; et comme elle est différente de la contrainte, cette force d'attraction qu'il sent toujours plus irrésistible! Il s'efforce d'harmoniser toujours davantage sa foi et ses sentiments, sa vie intérieure et sa vie sociale; son progrès religieux marque aussi son progrès dans l'enrichissement de sa personnalité. Que les âmes en qui est ainsi la foi religieuse connaissent bien ces sollicitations intimes; qu'elles savent l'irrésistible suavité de l'attirance divine; qu'elles éprouvent cette souffrance de ne pouvoir se donner autant qu'elles le désireraient! Et qu'elles songent peu vraiment à ce qui est strictement obligatoire. La religion de la loi a fait place pour elles à la religion de l'amour.

*
* *

Ni le fait du totémisme, ni celui de l'obligation pour les fidèles de croire aux vérités religieuses professées par leur groupe, ne suffisent donc à démontrer l'origine sociale de la religion. Or il y a une autre preuve de cette théorie, qui n'est pas explicitement formulée, mais que l'on devine partout, comme l'idée maîtresse du système. C'est la pensée que, dans l'individu, tout ce qui est proprement humain lui vient de la collectivité. A le comprendre ainsi, le débat s'élargit, puisqu'il s'agit de toute la psychologie; car si tout l'homme procède de la société, il ne peut en être en toute évidence autrement pour le fait religieux. Cette théorie qui tend à résorber la psychologie dans la sociologie rapproche par là plus intimement la philosophie de M. Durkheim et de ses disciples de celle de Comte. A l'affirmation de Comte : « Il faut expliquer l'homme par l'humanité et non l'humanité par

l'homme », cette déclaration fait un fidèle écho : « La société se trouve pour ainsi dire à chaque génération nouvelle en présence d'une table presque rase sur laquelle il faut construire à nouveaux frais. Il faut que par les voies les plus rapides, à l'être égoïste et asocial qui vient de naître, elle en surajoute un autre capable de mener une vie morale et sociale[1]. » En un mot, l'éducation doit créer l'homme, et non le développer. Voilà le postulat nouveau de la pédagogie. Il implique que la vie psychique est suspendue à la vie sociale, en est sortie, en sort pour chacun des individus. L'idée que l'individu récapitule le progrès de la race prend donc un sens nouveau appliquée à cette formation de la conscience humaine. Non seulement dans l'action bienfaisante de la société il faut reconnaître le type positif de la providence; plus que cela, celle-ci est, au sens littéral, créatrice, puisque, retournant la pensée célèbre, elle peut dire à juste titre qu'il n'y a rien de proprèment humain dans l'individu qui lui soit étranger.

Car la religiosité et la moralité ne sont pas seules issues de la collectivité; la pensée, avec ses différentes formes, en provient; les idées de l'intelligence actuelle constituent le décalque des organisations sociales. Chez le primitif, nous dit-on, les classifications logiques sont le reflet des classifications sociales, la hiérarchie logique n'étant qu'une espèce de la hiérarchie sociale; les liens familiaux, économiques, les états de l'âme collective, ont configuré l'esprit à leur image : les catégories sont des reproductions individuelles de la conscience sociologique et la preuve vivante du lent travail par lequel l'humanité s'est peu à peu assimilé l'homme[2]. Aux pro-

1. Durkheim, *Rev. de mét.*, 1903, « Pédagogie et sociologie », p. 46, et *Rev. de ph.*, avril 1907, p. 421-423.

2. Durkheim et Mauss, *Ann. soc.*, 1903, « De quelques formes primitives de classification ».

blèmes de chimie mentale que posait la psychologie empirique, il faut substituer des recherches de cristallisations sociales[1]. La question des universaux devient un cas particulier de folk-lore; tout à la fois l'apparente stabilité et le lent devenir des catégories, leur solidification pour l'individu et leur caractère mouvant pour la race, représentent les insensibles changements des formes sociales. Si la moralité de l'individu exprime plutôt la manière d'agir de la société, si la religiosité reproduit la manière de sentir collective, les pensées, les catégories, traduisent plus immédiatement la manière d'être de ces groupements; en un sens nouveau et que n'avaient pas saisi les philosophes anciens, l'homme est vraiment un microcosme.

En présence de cette doctrine ainsi généralisée, il se trouve que les spiritualistes demeurent les seuls défenseurs à titre égal de la religion, de la morale et de la personnalité. La théorie sociologique a protesté contre les abus de l'individualisme et de l'autonomie kantienne; par réaction elle supprime l'individualité; elle méconnaît les droits sacrés de la nature humaine, en même temps qu'elle fait disparaître les devoirs envers soi; mais cette libération apparente s'achète par la soumission totale de l'homme au Grand-Être des temps nouveaux : l'humanité. Ainsi se crée entre l'apologiste, le moraliste et le psychologue une étroite solidarité; tous trois travaillent à restaurer cette dignité de la personne humaine, si profondément méconnue, et des trois, l'apologiste en donne sans conteste l'idée la plus haute et la consécration la plus auguste; c'est parce que l'homme est vraiment relié à Dieu que Dieu devient le fondement de cette moralité et le défenseur

1. Chido, *Rev. internat. de sociol.*, 1906, « La conscience sociologique ». — Tirage à part. Paris, Giard.

de ces droits. Ainsi encore l'apologiste accomplit, pour l'individu comme pour l'ordre social, une œuvre éminemment bienfaisante.

Quant à la thèse générale de l'école sociologique, il ne saurait être question de la discuter ici. Notons seulement que M. Durkheim reprochait autrefois à Wundt, qui restreignait cependant sa conception à l'origine sociologique de la moralité, d'avoir méconnu le rôle des facteurs individuels. « Ce qui a conduit M. Wundt à cette doctrine, c'est qu'il dénigre à l'excès l'individu. Mais si les arbres ne doivent pas nous cacher la forêt, il ne faut pas non plus que la forêt nous cache les arbres. » Aujourd'hui, pour lui et par une théorie singulièrement plus étrange, c'est la forêt qui a produit les arbres.

Car voilà le problème qui demeure à résoudre. On a expliqué l'homme par l'humanité, il reste maintenant à expliquer l'humanité. On a cru faire disparaître la question en la rejetant dans le passé ; comment ne se poserait-elle pas? Si la conscience psychologique vient de la conscience sociale, d'où sort à son tour celle-ci?... C'est qu'en réalité cet essai de solution nous paraît mal dissimuler un véritable cercle vicieux. D'un côté, on fait dériver l'individualité psychique de l'âme collective ; de l'autre, on explique les états collectifs par un entrecroisement *sui generis* de phénomènes psychologiques individuels ; on affirme que l'homme est un résultat vis-à-vis de la société, et l'on maintient que les représentations sociales n'ont pas d'autre substratum que les consciences particulières ; on se défend de professer un réalisme sociologique en considérant la société comme une entité nouvelle, et c'est pourtant de cet être social que doit découler l'homme. De quel côté se trouve donc la véritable positivité?

Disons-le à nouveau en terminant. La sociologie religieuse, pas plus d'ailleurs que les autres bran-

ches de la science sociologique, n'a rien qui puisse inquiéter le philosophe spiritualiste; et celui-ci n'entend pas laisser détourner ces études nouvelles au profit exclusif d'une école. Mais, comme la collectivité suppose déjà l'individu, et parce que la connaissance de l'un est supposée pour la connaissance de l'autre, la sociologie religieuse, loin de se présenter comme un substitut de la psychologie, doit limiter son ambition à en être l'utile, le nécessaire complément.

Pour découvrir l'origine de la religion dans le cœur de l'homme, il faut donc nous tourner vers les solutions psychologiques.

CHAPITRE DEUXIÈME

DIEU D'APRÈS LE PRAGMATISME RELIGIEUX.

Il pourrait sembler à plus d'un qu'il y a peu ou point de rapport entre le positivisme et les solutions de psychologie religieuse. Celles-ci s'attachent à l'observation de faits internes qui, plus que tous les autres, par leur complexité ou leur ténuité, paraissent s'évanouir à l'analyse ; de plus ces faits expriment essentiellement des mouvements de l'âme humaine vers le transcendant et l'invisible. — Or, tout au début de son *Cours de philosophie*, Auguste Comte n'a-t-il pas enveloppé dans la même condamnation la psychologie et la religion ? La première lui paraît « radicalement nulle dans son principe », aussi bien que contradictoire dans ses conclusions ; il ne veut voir qu'un stratagème dans cette tentative des métaphysiciens qui « n'ont pu espérer de ralentir la décadence de leur prétendue science qu'en se ravisant pour présenter leurs doctrines comme étant aussi fondées sur l'étude des faits ». Cette « prétendue science » n'est faite en réalité que de « rêveries ». Rêveurs aussi les théologiens ; et leur œuvre est pour le moins aussi antiscientifique, et à ce point que le mouvement d'ascension de la philosophie positive correspond exactement au mouvement de décadence de la philosophie théologique. Comment donc le positivisme pourrait-

il avoir exercé quelque influence sur la formation de la psychologie religieuse contemporaine?

Et cependant cette influence se révèle dans la plupart des travaux contemporains de cette nature à deux caractères bien marqués. Le premier est la préoccupation de limiter l'étude des faits religieux à des recherches purement et strictement psychologiques, en écartant de prime abord toute explication d'allure métaphysique : il ne faut pas dépasser le domaine psychologique, voilà le principe. Le second caractère se manifeste par le souci de traiter ces phénomènes surtout d'après la méthode objective, en analysant les écrits des mystiques, ces autobiographies religieuses qui constituent de véritables documents et en quelque sorte objectifs. C'est ainsi introduire, par cette double correction, l'esprit positif jusque dans des travaux qui paraissent en être le plus éloignés.

Ces deux caractères se retrouvent fortement accusés dans la théorie du pragmatisme religieux, dont l'œuvre récente de M. William Jämes : *Les variétés des expériences religieuses*[1], est le plus brillant exposé. Or, on s'aperçoit bientôt qu'en s'attachant à l'observation des formes religieuses M. Jämes a voulu écrire une œuvre exclusivement psychologique. Il se propose de les étudier, nous dit-il, en les prenant uniquement comme des faits de conscience; et pour cela il sépare avec le plus grand soin le jugement d'*existence* ou de simple description, et le jugement de *valeur* ou d'appréciation; c'est en descriptif, en « biologiste » qu'il traitera des phénomènes religieux. Et quand, par le développement même de sa pensée, il sera amené à traiter la question d'origine et de valeur, il demeurera strictement fidèle à

1. *L'expérience religieuse*, par William James, professeur à l'Université Harvard, trad. franç. par Abauzit, Alcan, 1906.

son point de vue empirique. Ni il n'affirmera ces faits d'après la valeur des doctrines métaphysiques qui les traduisent, ni il ne tentera de chercher la raison de leur apparition en dehors ou au-dessus de l'individu; il s'en tiendra à la constatation toute pratique des résultats. On a dit de lui fort justement qu'il est une façon de « Socrate anglo-saxon »[1]. Le pragmatisme religieux n'est que l'application à la religion de la doctrine générale de l'utilitarisme; et ceci nous explique qu'il trouve ses principaux représentants dans le pays classique de l'utilitarisme et dans les écrivains de race anglaise.

Affirmer la valeur pratique de la religion, ne pas l'apprécier d'après sa vérité métaphysique, voilà bien la double conclusion du pragmatisme et de l'œuvre de M. Jämes. Pour apprécier ce système de psychologie religieuse, on se bornera à l'examen des trois affirmations fondamentales de cette doctrine : 1° sur la méthode et la nature des faits religieux; 2° sur la nécessité où l'on est de les juger, non d'après leur vérité, mais d'après la fécondité des résultats; 3° sur l'explication par la théorie de la conscience *subliminale* ou du *subconscient*. Ce sera rattacher la discussion à l'étude de la *nature*, de la *valeur* et de l'*origine* des faits religieux.

1. ROURE, *En face du problème religieux.*

I

LE FAIT RELIGIEUX : SA MÉTHODE D'OBSERVATION, SA NATURE.

La méthode dont s'est servi M. Jämes est résolument une méthode psychologique, et la traduction française de son livre porte comme sous-titre : *Essai de psychologie descriptive.* Il s'est penché sur l'âme humaine pour essayer d'y saisir sur le vif le secret de cette vie intérieure; il a recueilli bon nombre de ces documents si précieux dans lesquels les hommes religieux de toute religion, de toute civilisation, ont analysé leurs sentiments; il a voulu avant tout présenter des « expériences ». Et ces documents ainsi réunis, il nous les livre, en nous disant le profond respect qu'ils lui inspirent. « Quand je traiterai les phénomènes d'expérience religieuse en biologiste et en psychologue, comme si ce n'était que des faits curieux dans l'histoire de l'individu, quelques-uns pourront penser que je rabaisse un sujet sublime et me soupçonner... de dénigrer la religion. Rien n'est plus éloigné de mon intention ». Cette séparation nette des institutions et des instincts religieux et la sympathie de l'auteur pour l'objet de son étude constituent un premier et très appréciable mérite de son œuvre.

Il y en a un second tout aussi réel. L'examen attentif des faits a montré à M. Jämes ce qu'il a nommé

les *variétés de l'expérience religieuse*. Par là il a indiqué que, s'il y a des caractères communs qui spécifient le type religieux, dans la réalité concrète, ce type se diversifie indéfiniment; sentiments, émotions, tendances, se revêtent de colorations personnelles, tant est grande la richesse de la vie religieuse. Et cette constatation expérimentale faite par un psychologue nous est un précieux secours pour repousser l'objection, tant de fois adressée surtout à la religion catholique, d'effacer sous l'identité des croyances du fidèle l'individualité de l'homme, et de rendre ainsi la vie religieuse en quelque façon impersonnelle. L'ouvrage de M. Jämes montre en raccourci, par les extraits qu'il cite des écrits des mystiques, des autobiographies religieuses, l'inépuisable variété de la physionomie morale de ces âmes. Cette constatation, le professeur Jämes l'a faite en s'appuyant surtout sur des documents protestants. Le catholicisme n'a qu'à juxtaposer la biographie de ses saints pour nous révéler son inépuisable vitalité.

Or, parmi ces expériences religieuses, celles qui paraissent à l'auteur les plus suggestives sont les observations empruntées aux degrés les plus avancés du développement religieux. « Malgré l'intérêt que présentent l'origine et les premiers degrés d'un développement, il convient, quand on se préoccupe avant tout de pénétrer le sens d'une chose, de s'adresser aux formes les plus parfaites et les plus complètement épanouies. Les documents les plus importants pour notre étude seront ceux qui proviendront des hommes les plus avancés dans la vie religieuse et capables de rendre compte clairement de leurs idées et de leurs motifs [1]. » C'est pour nous une véritable satisfaction de voir ainsi écartés ces procédés de toute recherche conçue du point de vue évolutionniste, qui

1. *Op. cit.*, p. 3.

s'attache aux formes les plus humbles et prétend retrouver dans les manifestations organiques les premiers éléments de la mémoire, de la pensée, de la volonté, de la vie morale ; et cette tendance s'accuse dans bien des travaux de psychologie religieuse. Il faut savoir gré à M. Jämes de cette déclaration si nette par laquelle il affirme la nécessité de s'adresser d'abord « aux formes les plus parfaites et les plus complètement épanouies ».

*
* *

Pourtant l'usage de cette méthode, si légitime en elle-même, n'est pas sans danger, et peut-être M. Jämes n'y a-t-il pas complètement échappé. Si le souci qu'il a de décrire les expériences religieuses originales, celles qui ont servi de modèle à tous les sentiments suggérés, peut se justifier, il est à craindre que l'on ne soit conduit par cette considération à mettre au premier plan les formes aiguës ; et sans doute celles-ci sont plus aisément observables ; mais il reste à savoir si elles présentent seulement un *grossissement* de l'expérience ou seulement en réalité une *déformation*. On est exposé ainsi, par l'excès contraire à celui que l'on désirait éviter, à prendre comme type les phénomènes morbides pour dégager d'après eux l'essence des faits religieux, et à chercher son point d'appui, non plus dans la psychologie, mais dans la pathologie mentale. Sans doute, le professeur Jämes est un esprit de trop ferme bon sens pour demander à l'anormal l'explication du normal ; ses documents seront des documents humains. Et cependant, parmi les faits qu'il signale, plusieurs nous donnent la sensation d'appartenir aux cas anormaux ; ainsi l'exemple de Georges Fox, s'en allant droit devant lui, vers Lichfield, à travers les haies

et les fossés, par suite d'une impulsion subite, et parcourant la ville, pieds nus, criant : Malheur à Lichfield, cette ville de sang; ainsi le fait de Billy Bray entendant la voix de Dieu lui dire tout bas quand il prend sa pipe pour fumer : « C'est une idole, une convoitise : loue le Seigneur avec des lèvres pures » ; ainsi cette autre confidence de Fox nous révélant que le Seigneur l'a envoyé dans le monde avec la défense d'ôter son chapeau devant qui que ce soit, inférieur ou supérieur, et avec l'ordre de tutoyer tout le monde, et supportant avec une résignation admirable, mais digne d'une meilleure cause, les désagréments d'une telle singularité ; ainsi encore la sainteté très spéciale de John Woolman qui voit dans la teinture des étoffes une grave atteinte à l'esprit de sincérité, et qui, pour se purifier davantage, se résout à ne plus porter que des chapeaux de feutre non teint[1]. Voilà, certes, des expériences *originales*, mais on ne niera pas qu'elles ne tendent à donner de la vie religieuse une très fausse idée; et si en signalant les faits de ce genre, on n'a pas soin d'indiquer l'incohérence et la puérilité qui les séparent nettement des phénomènes normaux, n'y a-t-il pas là un défaut de méthode? Et si l'on prend pour type ces formes aiguës, ne court-on pas le danger de méconnaître ce caractère de vie intérieure qu'est, avant tout, la religion?

Une autre inquiétude naît d'un procédé employé par M. W. Jämes, avec une très grande habileté, quand il en vient à décrire ces variétés de l'expérience qu'il observe. Préoccupé de rattacher la psychologie religieuse à la psychologie générale, l'auteur s'efforce de montrer, avec le talent d'un très fin analyste, les analogies qui relient ces faits aux phénomènes de la vie ordinaire; il procède ainsi par une série de corrections, de petites retouches : il étudie par exemple

1. *Op. cit.*, p. 7, 247, 248.

les diverses espèces d'optimisme religieux, en allant des plus simples aux plus complexes; et tout d'abord il s'arrête sur ces caractères doués d'un tempérament heureux « dont l'âme, lumineuse comme l'azur, a plus d'affinité avec la fleur épanouie et le chant de l'oiseau qu'avec les sombres passions humaines », qui, comme Whitman, trouvent toutes choses divinement bonnes; il insiste sur ce pouvoir anesthésique des fortes passions qui nous rendent insensibles à certaines catégories de maux, sur cette tendance à l'optimisme évolutionniste qui naît de l'universelle évolution. Ne serions-nous pas ainsi amenés à penser que la religion n'est, dès lors, qu'une « culture systématique de la santé morale de l'âme », et que la joie religieuse ne diffère de toute autre joie que par le procédé thérapeutique employé pour l'obtenir? De même, dans le chapitre consacré aux âmes douloureuses, il est d'abord question de cette anhédonie ou de cette impuissance à goûter quelque plaisir, qui accompagne certaines maladies du foie, de la mélancolie plus accentuée dans les angoisses des troubles psychiques; et sans doute on nous avertit que parmi ces cas, « il y en a peu qui se rattachent même de loin à l'expérience religieuse »; mais ceci nous a déjà suggéré l'idée que peut-être certains phénomènes plus compliqués, tels que la souffrance causée par le sentiment du péché et la crainte du jugement de Dieu, pourraient s'expliquer par des causes analogues, exclusivement pathologiques ou psychiques; et les exemples cités, celui de Bunyan, dont la conscience morale était, nous dit-on, obsédée de doutes, d'idées fixes, qui présentait des phénomènes d'automatisme verbal, à la fois moteurs et sensoriels, celui de Henry Alline, qui croit que ses péchés sont exposés au grand jour, ne sont pas faits à la vérité pour écarter cette interprétation.

Il nous serait facile de multiplier ces exemples, de

signaler le rapprochement que l'on fait entre certaines conversions de buveurs, conversions purement morales et athées, et le changement de vie du croyant sous l'action de la grâce, entre l'ascétisme de Tyndall se trempant dans l'eau froide, tous les matins, en hiver, pour développer sa volonté, et la touchante mortification du curé d'Ars se refusant à lutter contre le froid, durant les longues séances au confessionnal. Or, de l'ensemble de ces faits, de ce procédé qui consiste à relier les formes les plus simples aux expériences qualifiées de religieuses, l'impression se dégage que celles-ci n'ont rien en définitive qui les spécifie. N'a-t-on pas saisi le lien de continuité qui les rattachait les unes aux autres par des transitions insensibles? En réalité, et quelle que soit la pensée de l'auteur, une telle explication n'aboutit à rien moins qu'à la dissolution de la vie religieuse. La psychologie religieuse se rapproche si bien de la psychologie générale qu'elle s'identifie avec elle. Il nous paraît que l'auteur a été infidèle à la méthode qu'il déclarait adopter dès le début; il a appliqué de fait le procédé cher à toute thèse évolutionniste. Son analyse a si bien décomposé le phénomène à étudier, qu'elle en a subtilisé les éléments. Ceci deviendra plus manifeste par l'examen du chapitre où M. Jämes essaie de définir ce qui, d'après lui, constitue l'essence de la religion, au point de vue psychologique.

*
* *

Trois affirmations résument sa doctrine sur ce point capital :

1° Le mot de religion ne désigne pas un principe unique, un seul élément; c'est bien plutôt un terme collectif, comme celui de gouvernement, et impliquant une collectivité de tendances; en d'autres

termes, il n'existe pas d'émotion religieuse élémentaire.

2° Les émotions religieuses ne se spécifient pas par leur contenu, mais par leur objet : l'amour religieux n'est que l'amour ordinaire portant sur un objet religieux ; la crainte religieuse n'est que la crainte vulgaire appliquée à l'idée de justice divine ; la terreur religieuse est le même frémissement de tout l'organisme qui nous saisit le soir au fond d'un bois sombre ou d'une gorge étroite entre deux montagnes.

3° La définition ainsi donnée doit être assez large pour échapper aux controverses métaphysiques sur l'existence ou la nature de cet objet, et s'appliquer de la sorte à toutes les formes religieuses, y compris l'idéalisme mystique d'un Emerson, et l'athéisme du boudhisme : et c'est à quoi M. Jämes pense aboutir en entendant par religion « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu, pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin [1] ».

On aperçoit aisément ce qu'il y a d'exact dans cette analyse, et aussi ce qu'il faut rejeter dans cette définition. Que le fait religieux soit un phénomène essentiellement complexe, suivant la première remarque de M. Jämes, qu'il n'existe point une entité religieuse, mais que tous les sentiments du cœur de l'homme soient susceptibles de revêtir une coloration religieuse, c'est ce que nous nous efforcerons de signaler ; et donc l'accord est complet sur ces deux observations. Mais il nous paraît que, sous prétexte de s'en tenir à un point de vue rigoureusement psychologique, définir la religion le rapport de l'individu au *divin*, c'est-à-dire écarter l'existence d'une divinité concrète pour la remplacer par une qualité

1. *Op. cit.*, p. 27.

aussi abstraite, aboutit à soutenir une gageure, en voulant d'une part reconnaître la réalité des faits religieux, et de l'autre supprimer la croyance à un Dieu personnel qui peut seul les expliquer. Ces faits réels, nous semble-t-il, impliquent l'idée d'un Dieu réel.

Et sans doute nous nous attendons bien à ce que l'on nous adresse un reproche en nous opposant une sorte de question préalable, le reproche de quitter le terrain psychologique sur lequel on prétend exclusivement se tenir. Par la suite, nous tâcherons de montrer qu'il y a dans cette interdiction ou dans cette limitation arbitraire une affirmation métaphysique sous-entendue, et que, dès lors, c'est au nom d'une métaphysique que l'on rejette a priori toute solution métaphysique[1]; pour l'instant, en s'en tenant uniquement à l'analyse des faits, il est aisé de prouver que la croyance à un Dieu personnel se trouve essentiellement impliquée dans toute manifestation religieuse.

Non, il ne suffit pas de définir la religion le rapport de l'homme avec le divin. Contre une telle abstraction toutes les expériences des convertis, tous les élans des mystiques protestent; de toute leur force, tous ont cru à un Être personnel. C'est pour lui qu'ils ont vécu, qu'ils ont souffert; c'est à lui que s'est adressé leur amour; c'est lui qu'ils ont glorifié par leurs vertus et leur sainteté. Supprimez-le pour le remplacer par je ne sais quelle vague abstraction, et aussitôt la vie de ces milliers d'individus vous paraîtra inexplicable; leurs supplications ne seront qu'un perpétuel contre-sens, leurs expériences une déconcertante illusion. S'il y a une constatation qui s'impose, au nom de la psychologie, c'est bien l'affirmation de cette croyance à un Dieu concret, avec

1. Cf. BAYLAC, *Bulletin de litt. ecclés.*, mai 1906, 139-140.

lequel la religion nous met en rapport. Celle-ci est bien en effet une vie, le mouvement de l'âme vers une réalité consciente, une communion d'êtres vivants, un appel de l'homme qui souffre, qui pleure, à une divinité qui connaît ses souffrances et peut les apaiser. Aussi bien M. Jämes est-il amené à reconnaître ce caractère, quand il constate que « le pivot de la vie religieuse, c'est l'intérêt passionné que prend l'individu à sa destinée personnelle... Les dieux qu'elle vénère, chez les sauvages, comme chez les hommes les plus civilisés, ont ceci de commun qu'ils s'intéressent aux requêtes individuelles. Le personnalisme est le fond de la pensée religieuse[1] ». Voilà un aveu précieux à retenir, parce qu'il se dégage spontanément de l'étude des faits, et corrige dans la conclusion du livre la fâcheuse inexactitude de la définition du début. La religion est un ensemble de rapports mutuels de l'homme avec Dieu, mais aussi de Dieu avec l'homme. Et ceci ne suppose-t-il pas nécessairement la croyance d'une relation, non plus avec le *divin*, mais avec un être capable, suivant le langage anthropomorphique inhérent à toute religion, de prêter l'oreille aux douleurs humaines et de faire sentir la puissance de son bras.

Aussi bien l'analyse des pages très suggestives dans lesquelles le professeur Jämes essaie de caractériser et de déterminer ce rapport nous conduira à la même conclusion, en même temps qu'elle nous donnera un exemple de ce procédé de corrections successives dont nous avons déjà signalé l'habileté. La religion, dit-il d'abord, est pour un homme sa façon de réagir sur l'ensemble des choses, ou l'attitude systématique qu'il prend en face de l'univers. Mais il est évident, remarque-t-il aussitôt, que toute réaction de ce genre ne peut être dite religieuse : il en

1. *Op. cit.*, p. 499.

est de moqueuses et de frivoles, et le parti pris d'ironie et de dilettantisme « déliquescent » d'un Renan, par exemple, ses « propos goguenards » et son « impertinence » ne pourront jamais passer pour un état d'esprit religieux — et, à la vérité, c'est pour nous un véritable soulagement de voir le robuste et loyal bon sens d'un Anglo-Saxon faire justice des allures de pieuse mysticité sous lesquelles se dissimule cauteleusement l'athéisme renanien. Mais faudra-t-il donc considérer comme religieuse toute manière solennelle de considérer l'univers? Pas davantage, dit-il, et la « mélancolie perd tout droit d'être appelée religieuse quand la victime, suivant l'image si savoureuse de Marc-Aurèle, hurle et se débat comme un malheureux porc sous le couteau du sacrificateur »; de même la résignation terne et sans joie du stoïcien, son acceptation passive de l'univers, est séparée par un abîme de ce bonheur, de cette joie de souffrir, de cet amour, de cet épanouissement de l'âme dans la douleur. La vraie religion consiste dans l'acceptation du mal, envisagé comme une forme du sacrifice, dans ce sentiment profond qui nous « rend aisés des sacrifices inévitables et nous y fait même trouver du bonheur[1] ».

On le voit, M. Jämes a merveilleusement compris et exprimé cet élément essentiel et caractéristique des vraies expériences religieuses : l'amour. Mais, en poussant plus avant son analyse, il se serait vite convaincu que ce sentiment impliquait en réalité la croyance, non à un objet inerte, non à une abstraction, mais à un être réel, à un Dieu. Si l'on est heureux de souffrir, c'est par la pensée qu'une justice miséricordieuse entend seulement nous purifier et nous préparer pour la félicité future; et ainsi il

1. *Op. cit.*, p. 33, 44.

suffit de presser un peu la définition donnée par l'auteur pour y découvrir l'idée d'un Dieu qui s'y trouve nécessairement impliquée.

Pourtant n'existe-t-il point, comme on nous l'objecte, des formes athées de la croyance, le culte du boudhisme, la conception d'un Emerson — et, pourrions-nous ajouter, chez nous, celle d'Auguste Sabatier? A y regarder de plus près, nous pensons que les faits signalés n'ont nullement la valeur probante qu'on leur attribue. Il ne faut pas en effet nous lasser de distinguer entre le Boudhisme philosophique et le Boudhisme populaire : s'il est vrai que le premier est rigoureusement athée, le second n'exprime qu'un grossier polythéisme; et comme on l'a judicieusement remarqué : « Aucun fait ne témoigne avec plus d'énergie des besoins religieux de l'humanité que les altérations que le Boudhisme a dû subir pour devenir populaire... ; après avoir tenté cette singulière entreprise de fonder une religion sans Dieu, [Boudha] a fini par devenir lui-même, dans la pensée des fidèles, une sorte de divinité [1]. »

Quant à l'idéalisme mystique d'Emerson que l'on signale parmi les religions athées, il y a lieu d'indiquer qu'au témoignage de M. Jämes lui-même, « jamais on n'arrive à savoir tout à fait en lisant Emerson » si cette âme ordonnatrice de l'univers est une pensée consciente. Pourtant sa confiance, son optimisme, ne sont religieux que pour autant qu'il croit à une intervention active de ces rétributions secrètes qui rétablissent sans cesse le niveau de la justice; n'est-ce pas supposer, du moins par instants, une âme qui connaît ces violations de l'ordre et qui agit dans le monde pour se venger? Nous comprendrons mieux l'imprécision de cette

1. J. HALLEUX, *L'évolution en morale*, Alcan, 1901, p. 209.

doctrine d'Emerson, si nous la comparons aux affirmations, si vagues dans leur mysticisme, d'Auguste Sabatier ; de ce dernier on ne peut pas dire davantage, ni qu'il rejette un Dieu transcendant, ni qu'il l'admet. La pensée du philosophe ne paraît pas concorder chez lui avec les élans de l'âme religieuse : pour le philosophe, Dieu s'identifie avec la conscience ; pour l'homme, pour le protestant, Dieu est bien cette réalité consciente à qui s'adresse la prière, essence de toute religion. Ainsi s'explique cette indécision, et comme le balancement de sa pensée. Dans ces pages, s'il y a quelque souffle de piété, ce n'est, pour ainsi parler, que par oubli des spéculations du philosophe [1].

Concluons donc que la psychologie et l'histoire s'accordent pour montrer l'erreur de cette définition qui voit dans la religion un rapport avec le divin, et non avec un Dieu. Il importait d'autant plus, pensons-nous, de mettre ce point en lumière, que cette interprétation supprimerait par avance la valeur spéculative de la vie religieuse.

1. Si l'on y regarde de près, on s'apercevra aisément que la morale — et la science — ne peuvent avoir une allure religieuse que quand on personnifie ces deux abstractions, la loi morale et la loi scientifique. Et ce fait confirme notre critique de la définition de M. James.

II

LA VALEUR DE LA RELIGION D'APRÈS LES CRITÈRES DU PRAGMATISME.

Sous l'influence du courant d'idées positivistes que l'on signalait au début de ce travail, la psychologie religieuse française a limité son effort à une étude descriptive des faits ; et dans son dessein de s'en tenir à un point de vue strictement empirique, elle s'est contentée d'analyser les tendances religieuses, sans essayer de juger de leur valeur. Dans cette prudente réserve ne faudrait-il pas voir, transportée de la pédagogie à la recherche philosophique, une application de la doctrine de la neutralité? Beaucoup le penseront qui y verront clair.

La psychologie religieuse américaine est autrement indépendante dans son allure ; l'on sent qu'elle est née dans un pays où, dans le sentiment très vif de sa dignité, chacun regarde fièrement autour de soi et juge ; et dans ce jugement il y a à la fois et plus de liberté et plus de justice. « Quels sont donc les fruits de la vie religieuse? C'est à cette question que nous allons essayer de répondre, écrit Jämes, au début de la seconde partie de son livre. Notre but n'est pas seulement de constater un certain nombre de phénomènes curieux qui se passent dans la conscience humaine, nous voulons parvenir à l'appréciation raisonnée de la valeur des faits religieux. »

Mais précisément n'y a-t-il pas contradiction dans une attitude qui entend ne pas dépasser le terrain de l'expérience, tout en s'élevant à des jugements de valeur? Un jugement de valeur ne suppose-t-il pas l'intervention d'un principe rationnel, la comparaison à un idéal transcendant conçu comme norme d'appréciation? D'un mot, n'est-il pas un absolu? — Les psychologues américains, en effet, qui se sont occupés de religion se sont attachés à fortement marquer le caractère nettement empirique de leurs recherches; et d'autre part, pour juger ces faits, ils se sont placés uniquement en face des conséquences pratiques, individuelles ou sociales, de la vie religieuse. C'est donc, non une théorie métaphysique ou spéculative, mais le contact de l'expérience, qui devient la pierre de touche de la religion. Demander: que vaut la vie religieuse? équivaut pour eux à dire : quelle amélioration introduit-elle dans la civilisation? et ce faisant, puisqu'ils placent dans les faits leur principe d'appréciation, ils prétendent demeurer fidèles à leur méthode empirique. Leur attitude est, comme ils le définissent eux-mêmes pour faire court, une attitude *pragmatique* et par là ils signifient deux choses : 1° la conviction où ils sont de l'inutilité d'une justification théorique; 2° la nécessité de juger de la valeur religieuse d'après les fruits. Nous les suivrons dans la discussion de ces idées directrices de leurs travaux.

*
* *

I. *La philosophie pragmatiste. Critique.* — Essayons d'abord de détacher les arguments sur lesquels s'appuie Jämes pour conclure à l'insuffisance de toute démonstration qui entendrait légitimer une philosophie religieuse.

C'est d'abord un fait qu'aucune construction théologique n'est, jusqu'ici, parvenue à s'imposer à tous les esprits; chacune d'elles fait effort pour s'élever au-dessus des divergences individuelles; dans la réalité, elles constituent seulement des essais tout personnels pour interpréter les formes diverses d'expériences religieuses. L'échec de toutes ces tentatives pour aboutir à un système de vérités rigoureusement défini et à une véritable science en montre clairement l'illégitimité. — D'ailleurs, si l'on descend dans les détails, on remarque que deux preuves sont plus spécialement invoquées par les théologiens pour parvenir à la démonstration de l'existence et de la nature de Dieu : celle de causalité et de finalité. Or ces arguments depuis Hume et Kant ne peuvent plus servir de base à une religion, l'idée de cause parce qu'elle est décidément trop obscure, l'idée de finalité parce que le darwinisme l'a particulièrement bouleversée, en montrant que les adaptations de la nature que l'on signale ne sont guère que des réussites heureuses parmi d'innombrables défauts. A supposer au surplus qu'on vînt à donner une démonstration rigoureuse des attributs métaphysiques de la divinité, quelles conséquences pourrait-on en déduire pour la vie? L'aséité de Dieu, sa nécessité, sa simplicité, n'ont aucune influence sur ma conduite et par là aucune portée religieuse. Que m'importe donc que ces attributs soient vrais ou faux, puisque, en définitive, suivant la formule du pragmatisme, une croyance ne vaut que dans la mesure où elle aboutit à une règle d'action; et quant aux attributs moraux, s'ils ont plus de valeur, parce que plus près de la vie, on peut soutenir que leur démonstration n'a converti personne. Il reste donc que l'on doit voir dans toute doctrine théologique un produit de formation secondaire, sorte de systématisation des expériences de chaque individu.

Toute théologie est donc entièrement *a posteriori* construite avec les éléments empruntés aux variétés des expériences religieuses, et par suite relative. La vraie science sur ces faits est, non la philosophie religieuse, mais la science des religions.

La première conclusion toute négative de la thèse soutenue par M. Jämes est donc la suivante : ce n'est pas par sa dogmatique, notation schématique et relative ou « intellectualisation » des expériences individuelles, qu'il faut juger d'une religion; pour parvenir à une appréciation de valeur, une seule voie demeure ouverte, celle qui conduit à mesurer cette valeur d'après les expériences elles-mêmes; une forme religieuse vaut, non suivant la pensée qu'elle implique, mais suivant l'action à laquelle elle aboutit, non d'après ses formules, mais d'après ses résultats. La pratique devient la pierre de touche de la vérité, ou mieux, la vérité même. Le principe de cette classification religieuse pourra donc s'exprimer ainsi : cette religion est plus vraie qui est plus féconde, c'est-à-dire plus utile. Il apparaît ainsi que cette doctrine se ramène à un véritable utilitarisme religieux.

Ici encore nous sommes en présence d'une application à un domaine spécial d'une thèse générale qui est proprement l'idée directrice du pragmatisme. En 1878, Charles Peirce, le créateur de cette doctrine, l'exposait ainsi dans la revue *Popular Science Monthly* [1], janvier : Toute la fonction de la pensée est de produire des habitudes d'action; pour comprendre la différence des théories, il faut, avant tout, regarder la différence des conséquences qu'elles déterminent; deux théories sont donc pratiquement identiques, bien que verbalement dissemblables,

1. Voir la traduction dans la *Revue philosophique*, déc. 1878 et janv. 1879. L'auteur a depuis complété et développé sa pensée en 1902, *Dictionnaire* de Balwin, et 1905, *Monist*, avril.

qui aboutissent aux mêmes résultats. La conduite qu'une pensée nous inspire est, pour nous, le seul vrai sens de cette pensée. Dans ce programme de Peirce, qui est la première formule du pragmatisme, il y avait trois indications d'une portée inégale, et présentées avec un relief différent : 1° une *orientation* des problèmes spéculatifs vers leurs conclusions morales ou pratiques, et, par suite, une vive réaction contre le dilettantisme philosophique de la pensée pour la pensée ; à ce jeu stérile, on prétend substituer la préoccupation utilitaire de la pensée pour l'action ; 2° une *méthode* d'appréciation qui consiste à juger les principes d'après leurs conséquences, celles-ci réalisant des grossissements plus favorables pour la perception claire de ces principes ; et ici encore la pratique devient un guide sûr pour la pensée ; 3° enfin un *principe* à peine indiqué, le principe générateur d'une métaphysique strictement utilitaire, tenant pour seuls réels les résultats pratiques, positifs, palpables en quelque façon. Ces trois affirmations étaient synthétisées dans la désignation de *pragmatisme*, donnée plus tard au système.

Or, cette doctrine qui était, pour Charles Peirce, une orientation plutôt qu'une métaphysique, W. Jämes l'acceptait, mais en la prolongeant dans ses divers sens et en accentuant le caractère systématique [1]. Tout d'abord il met plus en relief la *méthode,* en insistant sur le pouvoir pacificateur de ce procédé, dans les discussions philosophiques, qui révèle le caractère purement verbal de certaines divergences spéculatives. « Il n'y a pas de différence qui ne produise une différence, pas de différence dans la vérité abstraite qui ne s'exprime en une différence dans le

1. Discours sur la « Conception philosophique et résultats pratiques » prononcé à Berekley, et publié dans les *Publications of the University of California*, 1898. La *Revue de philosophie,* mai 1906, a publié la traduction de ce discours.

fait concret et dans l'acte correspondant au fait... Dans tout débat métaphysique légitime est impliquée une conclusion pratique, si éloignée qu'elle soit... La conduite qu'une vérité nous dicte ou nous impose est pour nous la meilleure preuve de sa signification. » Il insiste donc, après Peirce, sur les modifications particulières de la conduite produites par toute doctrine de réelle valeur. Mais voici qui développe la *métaphysique* pragmatiste, esquissée par Ch. Peirce. Pour une conscience purement rétrospective, totalisant un monde passé, des théories radicalement opposées sont également vides de sens et irrationnelles. A ne regarder que le passé, le débat entre le matérialisme et le théisme, par exemple, devient entièrement insignifiant. Puisque rien ne peut être changé dans les faits, quelle que soit l'explication donnée, il est vain de se poser ce problème : Dieu ou la matière. A supposer que le moment présent soit le dernier du monde, et suivi du pur néant, la question de l'existence de Dieu n'offre pour nous aucun intérêt et, par suite, n'a plus de sens. Elle est vraiment insoluble. « La matière a-t-elle produit toutes choses, ou Dieu existe-t-il en dehors d'elle? offrirait une alternative insignifiante et vaine, si le monde finissait là et si rien ne devait plus naître. » On voit qu'il s'est produit un agrandissement des formules de Peirce, et qu'une métaphysique commence à se préciser. Puisqu'une doctrine ne vaut que si elle modifie notre conduite *future*, sa valeur se mesure donc à son utilité, ou plutôt coïncide exactement avec cette utilité; vérité et utilité tendent ainsi progressivement à s'identifier dans le pragmatisme; et par suite, se révèle un véritable agnosticisme. La pratique se substitue à l'explication. Voyez plutôt ce qui concerne les attributs métaphysiques de Dieu, son aséité, son infinité, son unicité. Ces attributs n'ayant

rien à faire avec la religion, qui est pratique et vie, il faut les écarter. « Que le Dieu des facultés de théologie existe ou n'existe pas, cela a peu d'importance pratique. » L'agnosticisme de ce système se manifeste ici bien clairement [1].

Pour mieux comprendre cette doctrine, servons-nous de sa méthode, et regardons, nous aussi, aux conséquences qui en ont été tirées par Schiller, un des plus ardents défenseurs actuels du pragmatisme, en Angleterre. Avec lui, la métaphysique utilitaire est formulée de façon très explicite. Cela seul peut avoir intérêt pour l'homme qui le touche; cela seul est vrai qui est humain, d'où le nom d'*humanisme* qu'il substitue à celui de pragmatisme. La philosophie doit, de plus, intéresser tout l'homme, pensée et action, intelligence et volonté; il entend ainsi prendre une position moyenne entre le rationalisme pur et l'irrationalisme pur. Mais la primauté de la pratique est affirmée, non plus seulement comme résultat, mais comme principe; la philosophie ne doit pas seulement aboutir à l'action ; elle commence à l'action ; les doctrines spéculatives se mesurent aux résultats parce qu'elles en procèdent, elles sont des produits secondaires, dérivés, relatifs. On peut donc affirmer que le vrai sort de l'utile, l'explication de l'action [2]. Et voici une des dernières formules : « Le vrai est une forme de bien ». Logiquement le procédé de Peirce a engendré une philosophie de l'action et une métaphysique volontariste [3].

1. Voir du même auteur sur ce même sujet *Mind*, octob. 1904, « Humanism and Truth », et *The Journal of Philosophy*, déc. 1904, mars 1905.

2. JAMES disait du pragmatisme « qu'il ferait commencer la philosophie théorique au début même de la vie pratique ». *Revue. de phil.*, mai 1906, p. 463.

3. La pensée de SCHILLER est surtout exprimée dans son livre *Humanism*, 1903. Cf. etiam. *Mind*, oct. 1904, « In defence of Humanism », et avril 1905, « The définition of pragmatism and humanism ». — W. Jämes a d'ailleurs explicitement accepté cette extension, *Mind*, octob. 1904.

Il nous a paru nécessaire d'exposer très brièvement ce système, puisque c'est à lui que W. Jämes emprunte son principe d'appréciation des valeurs religieuses. Le même motif nous engage à préciser en peu de mots notre position vis-à-vis du pragmatisme, puisque nous devons la supposer dans la discussion des jugements de valeur que Jämes juxtapose à sa philosophie religieuse.

1° Que toute direction philosophique qui tend à rattacher plus étroitement la pensée et la vie soit chose éminemment louable, voilà qui nous paraît hors de conteste. Il arrive, dans le cours des siècles, que des esprits, saisis par la fascination des grands problèmes posés à l'intelligence humaine, quittent le solide terrain de l'expérience, pour s'arrêter sur d'inaccessibles sommets; là ils spéculent entre ciel et terre, se livrent à des débauches d'idéalisme, oublieux des solutions que la vie réclame pour son orientation. Le XIXe siècle a connu cette fièvre d'idéalisme dont le mouvement hégélien marqua l'apogée; ce qui le caractérisait avant tout, c'était le dédain des informations du sens commun. Le philosophe n'était plus lié par l'observation des faits et leur contrôle, il devenait créateur; il goûtait l'ivresse de sa pensée transformant le monde, et dans l'étourdissement de cette joie, il ne songeait plus à ceux qui attendaient en bas une direction pour leur existence; c'est ainsi que l'on fut amené à distinguer entre ce jeu de pur dilettantisme, et les convictions normales de la vie. La philosophie se discréditait, par cet excès de spécialisation, par la technique si compliquée qui était la sienne, par son opposition aux données communes, par son caractère artificiel.

Mais, à tous les temps aussi, des esprits vigoureux et sains affirmèrent la nécessité de tout faire converger vers la morale; et en ramenant la philosophie à son véritable but, ils lui rendirent sa valeur. Ainsi

fit Socrate, ainsi la philosophie chrétienne, dans sa bonne époque ; ainsi le ferme bon sens d'un Bossuet, d'un Pascal, et dans notre siècle, cette école si vivante de Gratry, Ollé-Laprune. Ainsi comprise, la philosophie se montre chose vraiment utile, et vraiment humaine ; elle reconquiert son autorité, en retrouvant sa gravité et sa sincérité ; elle devient féconde.

Toute doctrine qui rappelle la recherche philosophique à son véritable rôle nous rend donc un service qu'il convient de reconnaître ; et ce mérite, le pragmatisme peut légitimement le revendiquer.

2° La méthode que l'on nous propose a bien aussi sa réelle utilité. Les conséquences pratiques d'un principe contribuent puissamment à l'éclairer, et nous aident à le bien juger. Combien n'ont pas hésité à admettre des principes, qui eussent protesté contre les applications ! Suivre ainsi le prolongement de ses théories, en faire sortir par avance les conclusions, deviner le retentissement des idées sur les faits : tout cela, certes, est une règle qu'il est bon d'ajouter à celles de l'ancienne logique, et dont la raison contemporaine, plus présomptueuse que jamais, a plus spécialement besoin. Et, dans cette tâche, le pragmatisme peut nous être un utile auxiliaire.

3° Enfin, cette revendication de l'humanisme est particulièrement heureuse, qui veut que la philosophie, s'occupant de questions qui nous intéressent tous, soit accessible à tous dans son langage ; oui, revenons aux idées claires, du moins pour la manière de les exprimer ; parlons à des hommes pour qu'ils nous entendent. Abandonnons cette technique d'initié, ce vocabulaire spécial. La vraie conception de la nature des recherches philosophiques doit amener un changement parallèle dans l'expression. A cette double condition, la philosophie reprendra son empire sur les esprits et sa valeur morale ; et ce sera là la

meilleure, la plus efficace, la plus populaire réfutation du positivisme.

Mais ces réels avantages ne doivent pas nous cacher les dangers et les erreurs du système. Contentons-nous ici de les signaler.

1° D'abord cette indépendance et cette antériorité des jugements de valeur à l'égard des jugements métaphysiques n'est pas réelle; une chose ne vaut pour nous, que par ce qu'elle vaut en elle-même; Dieu n'est *utile* pour nous, que parce qu'il *est* antérieurement pour lui-même : un système métaphysique ou moral n'a de résultats heureux que parce qu'il est vrai dans son principe. L'action n'est donc pas un principe d'appréciation, mais une conséquence; une théorie ne trouve pas sa justification dans les faits; bien plutôt les résultats ont leur explication dans la théorie. Le vrai n'est pas une forme du bien ou une interprétation; le bien suppose le vrai; la doctrine n'est pas vraie qui réussit pratiquement; elle réussit pratiquement parce qu'elle est vraie. Le pragmatisme intervertit donc les rôles. La scolastique exprimait très bien cette dépendance par son axiome : *operari sequitur esse,* et par sa distinction de l'ordre de la connaissance et de l'ordre de l'existence. En fait, les résultats heureux d'une doctrine morale sont plus tôt connus : mais la constatation doit mener à l'explication.

2° L'identification entre le vrai et l'utile implique une équivoque; il est évident que cette équation n'existe pas entre ce qui est vrai et ce qui est utile pour l'individu; on ne peut donc poser la règle sous sa forme absolue; et s'il est exact que le vrai soit aussi l'utile, entendu dans un sens universel, il reste à rendre compte de l'universalité de cet effet, et à l'expliquer par la vérité métaphysique de la doctrine.

3° L'assimilation que l'on veut établir entre la

vérité scientifique et la vérité métaphysique suppose une fausse conception de la nature de la vérité scientifique. L'on dit : cette théorie scientifique est exacte, qui se trouve vérifiée par les faits ; de même, par unification, la doctrine métaphysique est vraie qui aboutit à des effets heureux pour la vie. Mais dire que les faits vérifient ou prouvent la vérité de l'hypothèse signifie exactement qu'ils se produisent conformément à la loi supposée, la rendent plus probable, plus certaine; mais ils ne sont pas à eux-mêmes leur propre principe, leur propre explication, ils ne sont que des résultats comme on l'a indiqué plus haut[1].

4° La position moyenne que le pragmatisme croit prendre entre le pur rationalisme et l'irrationalisme n'est qu'une illusion. Au fond il constitue une philosophie nettement anti-intellectualiste, puisque les interprétations théoriques ne sont que des formations secondaires et entièrement relatives. On affirme donc la primauté chronologique et ontologique de la pratique ; cette doctrine n'est qu'une phase dans le débat beaucoup plus large de l'intellectualisme et du volontarisme.

5° Enfin, pour nous en tenir là, le rapprochement que l'on tente[2] entre les formules de l'humanisme et les théories péripatéticiennes n'est pas fondé. On nous dit qu'il convient à notre habitude de juger l'arbre d'après ses fruits, et n'est qu'une nouvelle forme plus systématisée de l'ancien argument *ex consequentiis* — que l'explication pragmatiste de la genèse de nos théories est de nature à plaire à

1. On saisit ici sur le vif la ressemblance du pragmatisme, et des théories de MM. Le Roy et Wilbois, sur la valeur des lois scientifiques; dans les deux cas, leur valeur vient de leur utilité pratique, de leur succès. SCHILLER insiste sur ce rapprochement avec les doctrines de Bergson, Le Roy, et Wilbois, *Mind*, oct. 1904.

2. *Rev. de philosoph.*, juill. 1905, p. 94, « Le Pragmatisme », par C. DESSOULAVY.

ces aristotéliciens qui se réclament de l'expérience — que les scolastiques ont toujours défendu eux aussi l'identité du vrai et du bien, *bonum* équivaut à *verum.* Or l'argument *ex consequentiis* implique précisément que les faits dont on part sont seulement des *conséquences* — l'expérience est pour les aristotéliciens un point de départ pour une analyse, véritable régression ontologique — enfin par leur axiome *ens et verum, ens et bonum convertuntur,* les scolastiques veulent dire que toute réalité ontologique est capable de devenir un bien pour une nature appropriée, et donc que sa bonté suppose sa vérité, la vérité de cet accord avec la nature, au lieu d'en être la mesure.

*
* *

II. *Là contradiction des critères pragmatiques de la vie religieuse.* — Nous pouvons à présent plus aisément comprendre pourquoi W. Jämes, ayant à juger de la valeur de la religion, recourt à l'appréciation tout empirique des résultats. Les critères empiriques se ramènent en effet, dit-il, à trois : *illumination intérieure, satisfaction logique, fécondité pratique.* Mais si l'illumination intérieure, résultat des états mystiques, donne à ceux qui l'éprouvent une absolue certitude de la vérité religieuse d'une doctrine, elle ne vaut que pour eux, puisqu'elle est essentiellement incommunicable. Il faut donc se contenter des deux derniers moyens d'appréciation ; au nom du bon sens, de nos instincts moraux, nous repoussons catégoriquement certains types de divinités ; en vertu de la transformation des idées morales, certains dieux tombent au-dessous du niveau actuel d'idéal moral ; ils cessent d'être acceptables, et partant vrais, pour la conscience contemporaine ;

mais ce critère est surtout négatif, car il conduit à rejeter certaines formes religieuses. La vraie pierre de touche est donc la considération des résultats obtenus, l'examen de la fécondité pratique. Cette religion est plus vraie qui apparaît comme plus utile; et W. Jämes remarque qu'il se conforme en cela au principe évangélique : « *A fructibus eorum cognoscetis eos* ». On voit donc que sa théorie est bien un pragmatisme religieux. L'auteur s'efforce de montrer qu'il peut prononcer ces jugements de valeur sans sortir aucunement de l'empirisme; il entend exclure toute conception *a priori* et s'appuyer seulement sur les faits. La fécondité pratique est une pure expérience; de son côté l'appréciation du bon sens n'implique aucune intervention rationnelle; ici aussi on constate un fait, un accord ou un désaccord entre un état actuel des croyances religieuses et un développement actuel de la raison; on porte des jugements qui valent pour le présent et sont donc toujours révocables; ils ne supposent pas un absolu, et n'aboutissent qu'à une probabilité. Voici en effet le point d'arrivée de toute cette recherche : « Conclure que, *somme toute* et d'après l'ensemble de nos jugements partiels, tel type de religion est condamné, tel autre justifié par ses fruits[1] ».

Avant d'entrer dans le détail de ces appréciations, une question préalable se pose. Est-il exact que Jämes puisse porter des jugements de valeur sur la religion et les religions sans se mettre en opposition avec son point de vue empirique? Il nous paraît au contraire que l'utilitarisme religieux, aussi bien que tout utilitarisme, implique essentiellement une contradiction; s'il veut rester empirique, il doit renoncer à juger de la valeur pratique: s'il juge, c'est en faisant intervenir un principe rationnel, et

1. *Op. cit.*, p. 281.

par suite en dépassant l'empirisme. Des jugements de valeur dans le domaine religieux, comme dans tout autre, sont des conséquences de doctrines métaphysiques.

Arrêtons-nous d'abord à l'examen du critère de la satisfaction logique. Par l'appel au bon sens, par l'étude des contradictions internes, par la comparaison avec les instincts moraux, Jämes repousse certaines formes religieuses comme trop enfantines, trop absurdes ou trop immorales. Or ceci suppose manifestement et l'intervention de la raison, avec le principe de contradiction, pour juger de la cohérence interne, et l'existence en nous d'un idéal moral, qui est lui aussi rationnel, pour apprécier les formes immorales, et l'acceptation uniforme de certaines données dont l'ensemble constitue le bon sens; et cela encore est-il autre chose qu'une manifestation de la raison? « Est-ce donc avoir une théologie que de repousser catégoriquement certains types de divinités? alors, je l'avoue, on ne saurait se dispenser d'être théologien. » Précisément on ne saurait se dispenser d'être théologien et philosophe, c'est-à-dire de se servir de principes transcendants pour apprécier la valeur des expériences religieuses.

Et il est vrai que pour Jämes ces principes, ce bon sens, cet idéal moral, relèvent encore de l'empirisme puisqu'ils sont le résultat d'une évolution. Sans doute nous reconnaissons qu'il y a eu un développement rationnel qui a amené un développement parallèle de la conscience morale. Mais ce développement ne saurait être assimilé à une évolution empirique; l'universalité, la nécessité des principes, s'opposent à cette explication. Car le bon sens dont parle Jämes n'est pas sans doute le bon sens américain, ou européen; c'est le bon sens tout court, qui n'est le privilège d'aucun pays, mais appartient à tous. Ce bon sens rappelle le spectateur impar-

tial de Bentham, puisqu'il joue le même rôle de critère pour jugement de valeur ; et comme lui, il dissimule une incarnation de la raison.

Une remarque semblable s'applique à l'emploi du dernier critère : examen de la fécondité pratique ou des résultats heureux pour la vie individuelle ou sociale. *A fructibus eorum cognoscetis eos,* voilà, dit-on, un procédé empirique ; « c'est en fin de compte à ce critère que les plus ardents défenseurs de l'origine surnaturelle ont toujours été forcés de recourir. Pour résoudre ce problème délicat [du discernement de l'origine divine des états mystiques] il a fallu l'esprit pénétrant des directeurs les plus expérimentés. Et finalement, c'est à notre critère qu'ils ont dû en venir : on connaît l'arbre à ses fruits, non à ses racines ». Sans doute, mais qui ne voit le principe dont ceci constitue l'application ? Aussi bien le texte évangélique le met-il bien en relief : « *Sic omnis arbor bona fructus bonos facit, non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala fructus facere bonos* ». Le fruit peut bien faire connaître l'arbre ; mais l'arbre explique les fruits ; ainsi l'utilité d'une doctrine religieuse peut mettre en valeur sa supériorité ; mais cette utilité trouve sa *raison* suffisante dans la supériorité doctrinale. L'empiriste ne saurait, sans se contredire, faire intervenir un critère qui se ramène à un principe transcendant, qui est ici le principe de raison suffisante.

On pourrait relever d'autres contradictions ; signalons-en une dernière. Quelle est l'utilité qui est la mesure de la valeur religieuse ? Sur ce point W. James est très net. Il remarque avec force que le sentiment religieux donne à celui qui l'éprouve une nouvelle source d'énergie, un accroissement absolu de la vie. Mais la sainteté le laisse indifférent qui ne lui paraît pas avoir une utilité sociale. « Aujourd'hui, écrit-il, nous estimons... que l'effort indi-

viduel tient en grande partie sa valeur de son utilité sociale. » Voilà le principe formulé; et voici quelques applications. La pureté héroïque d'un saint Louis de Gonzague lui inspire plus de dégoût que d'admiration, parce qu'il n'en voit pas les fruits; il reconnaît à sainte Thérèse une intelligence puissante et pratique, une rare énergie de volonté, des capacités politiques; mais son idéal lui semble mesquin, car sa religion est un rapport individuel entre l'âme et Dieu, et on ne trouve dans sa vie rien qui témoigne d'une préoccupation sociale; l'incapacité de la bienheureuse Marie Alacoque pour toute occupation pratique au service de sa communauté provoque chez lui une indulgence mêlée de pitié. La sainteté, telle qu'il la conçoit sous l'influence de l'esprit scientifique, et, dit-il, de l'esprit démocratique, doit être une sainteté sociale, dans ses résultats [1].

Notre but n'est pas de discuter ces appréciations, mais de montrer qu'elles supposent un principe supérieur à l'empirisme. Pourquoi, en effet, subordonne-t-on l'utilité individuelle à l'intérêt social? En vertu de quelle mesure juge-t-on l'un supérieur à l'autre? Car si l'on s'en tient à considérer les choses d'après ce qu'elles valent pour nous, mon intérêt est assurément ce qui *pour moi* vaut davantage. Ne dites pas alors : soyons des saints, mais : soyez des saints; puisque le profit m'en reviendra tout aussi bien. Ici encore, il faut l'intervention de la raison pour me faire préférer le bien de la société à celui de l'individu. Le critère de la fécondité pratique, entendue au sens social, ne relève pas du pur empirisme. L'attitude du pragmatisme nous paraît donc illogique [2].

1. *Op. cit.*, p. 18, 19, 258, 301, 307.

2. Cf. Encyclique *Pascendi*. « C'est à cette épreuve, d'ailleurs, que les modernistes pour qui vie et vérité ne sont qu'un jugent de la vérité des religions : si une religion vit, c'est qu'elle est vraie : si elle n'é-

Cette réserve sur la méthode de Jämes formulée, nous sommes plus libre pour signaler les enseignements à dégager du chapitre sur la *Critique de la sainteté*. L'auteur estime que les critères dont il s'est servi le conduisent à affirmer seulement la supériorité relative de telle forme religieuse donnée. « Somme toute, et d'après l'ensemble de nos jugements partiels, tel type de religion est condamné, tel autre justifié par ses fruits. *Somme toute,* nous ne pourrons jamais nous passer de cette réserve. » Cette conclusion est à méditer par ceux qui tiendraient pour l'usage exclusif de l'apologétique introspective ou sociale ; ils verront comment, au jugement d'un psychologue éminent, on peut bien par ce procédé apprécier la supériorité relative d'une religion, mais non son absolue transcendance [1].

Et cependant c'est bien une contribution à l'apologétique qui se dégage de ces pages si suggestives. A l'encontre des théories de Nietzsche et de son apothéose de « l'homme fort », le saint est ici glorifié comme le représentant du plus haut idéal. Le saint est un créateur de bonté ; avec sa charité inépuisable, il apparaît comme un précurseur et un facteur essentiel dans l'évolution sociale. D'autre part, son esprit de détachement apporte au monde, et surtout, dit Jämes, aux peuples de langue anglaise, une grande leçon, réaction opportune contre cette peur d'être pauvre, et cette épouvante des laideurs et des misères de la vie matérielle. Et voici la conclusion : « La sainteté est un facteur essentiel du bien-être social. Les grands saints sont des vainqueurs : les petits

tait pas vraie elle ne vivrait pas, p. 23. — La vie a sa vérité et sa logique propres, bien différentes de la vérité et de la logique rationnelle... Enfin, ils poussent si loin les choses que perdant toute mesure ils en viennent à déclarer ce qui s'explique par la vie vrai et légitime », p. 55, édit. des *Questions actuelles*.

1. Cf. Encycliq. *Pascendi*, p. 53.

sont au moins des avant-coureurs, des hérauts[1] »...

De tout le livre une idée se dégage donc que l'auteur répète à maintes reprises. La religion est un « rouage essentiel de la vie humaine », « une fonction éternelle de l'esprit humain ». N'a-t-on pas dès lors raison d'y voir, sous cet aspect, une très sincère et très neuve contribution à l'apologétique?

*
* *

III. *Sur les avantages de la solution pragmatiste en religion.* — Cette solution du pragmatisme, appliquée aux problèmes religieux, offre, aux yeux de Jämes, certains avantages qui en constituent une sorte de vérification indirecte. Des difficultés ont été en effet élevées contre la religion, au nom des sciences avec lesquelles elle entend soutenir des relations d'ordre spéculatif. Or ces accidents de frontière, si douloureux pour tous, ne seraient-ils pas supprimés, si, mieux avertie de sa vraie nature, la religion se limitait à être une réponse pratique à des besoins d'ordre intime et une orientation concrète de la vie? La ramener à son vrai domaine n'aurait-il pas pour effet immédiat de rendre impossible toute occasion de conflit ultérieur? Et ainsi la doctrine du pragmatisme deviendrait le meilleur auxiliaire de la religion.

a) Entrons, avec Jämes, dans le détail. La conception pragmatiste de la religion constituerait une réponse victorieuse au *matérialisme médical.* Ces difficultés d'une thèse qui est « plus dans l'air » que présentée avec des formules précises, Jämes les ramène à trois principales. En premier lieu, les mystiques se servent, dit-on, pour exprimer leurs sentiments, des

1. *Op. cit.*, p. 323.

images et des métaphores empruntées à l'amour humain. Lisez les écrits de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de Tauler : les expressions d'époux, d'amant de l'âme, la description des impressions éprouvées, ne font-elles pas penser à un autre amour? Cette identité de langage ne révèle-t-elle pas une identité d'origine; et dans la vie religieuse ne faudrait-il pas voir une perversion de l'amour sensuel? D'ailleurs les statistiques psychologiques, celles de Starbüch en particulier [1], paraissent établir l'existence d'un parallélisme très marqué entre l'accession à la puberté et l'éveil de la vie religieuse; ces deux crises se produisent au même âge; elles débutent par les mêmes symptômes de dépression et de recherche inquiète; elles aboutissent à un même sentiment joyeux de délivrance. Et ce synchronisme si remarquable se constate, non seulement dans les conversions des *revivals*, mais encore dans celles qui se produisent isolément. La vie religieuse ne doit-elle pas être ramenée à une fonction biologique, dont elle est une forme supérieure? — Enfin, c'est un fait que les grands génies religieux ont été par un certain côté des anormaux; le tempérament de névropathe transparaît sous bien des biographies religieuses : la vie de ces saints s'accompagne de phénomènes pathologiques, instabilité nerveuse, automatisme moteur ou sensoriel, extases, don de glossolalie, etc... Qu'en conclure, sinon le caractère morbide de ces faits religieux, du moins à leur état aigu [2]?

Les pages dans lesquelles W. Jâmes fait justice des affirmations de ce qu'il a nommé le *matérialisme médical* sont les plus vigoureusement écrites de son livre; et elles constituent, du moins sur certains points, des réponses décisives. A voir ainsi exécutée,

1. *Psychology of Religion.*
2. JAMES, *Op. cit.*, p. 5-23.

et par un tel maître, une thèse qui le froisse dans ses sentiments les plus délicats, le lecteur éprouve une joie intime. Sans doute il est exact que les mystiques emploient les expressions dont se sert l'amour humain. « Mais, dit Jämes, il faut bien que le langage humain se serve d'images empruntées à notre pauvre vie. L'organisme tout entier frémit et résonne toutes les fois que l'esprit, fortement remué, veut exprimer son émotion ». Cette nécessité pour le mystique d'user du langage humain n'a rien qui nous étonne, nous qui savons que les idées, même les plus abstraites, ont besoin, pour s'exprimer, de recourir à des images empruntées à la vie sensible. La vie intellectuelle tout entière n'est-elle pas soumise à ces conditions qui rappellent les humbles origines de la connaissance? Ajoutons que les mystiques imitent l'Église. Le christianisme a pris les institutions cultuelles païennes, manifestations spontanées des besoins de l'âme, et les purifiant, s'en est servi pour honorer le vrai Dieu. Les mystiques ont, eux aussi, pris les expressions de la tendresse humaine, en les vidant de ce qu'elles contenaient d'impur pour n'y laisser que ce qu'il y avait de profond et d'ardent ; et elles sont devenues comme un très pur encens, sortant de l'âme enflammée de l'amour divin[1].

L'objection tirée du parallélisme de l'éveil de la vie religieuse et de celui des sens a-t-elle plus de force? Sans s'attacher à nier cette corrélation, Jämes montre clairement combien illégitime est la conclusion qu'on prétendait en tirer. « En admettant même que le synchronisme fût partout constaté, il faut remarquer que ce n'est pas seulement la vie religieuse de l'esprit

1. G. DUMAS remarque, *Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1906, « Comment aiment les mystiques chrétiens », que « l'amour divin est infiniment plus riche que tous les sentiments humains », et qu'il se sert aussi fréquemment du langage de la tendresse filiale et de la compassion que de celui de l'amour conjugal (p. 330).

qui s'éveille durant l'adolescence. On devrait donc soutenir que le goût des sciences exactes, des sciences naturelles, de la philosophie, qui éclate en même temps que le goût de la poésie et de la religion, est une perversion de l'instinct sexuel : ce serait trop absurde. » La réponse vaut ; mais il serait aussi aisé de nier la constance du fait sur lequel s'appuie l'argument. Sans doute il est indéniable que la vie religieuse subit chez le jeune homme, à une certaine époque, une transformation profonde : comment en serait-il autrement, puisque nous avons rattaché cette expérience religieuse à l'intelligence autant qu'au cœur. Mais cette vie religieuse quoique plus naïve existait bien avant cet éveil des sens ; elle fait le charme de l'enfance pure ; et chez le jeune homme, elle s'épanouit d'autant plus largement, et avec une beauté plus rayonnante, à mesure que la vie des sens est plus fortement maîtrisée[1].

Il reste à examiner une dernière difficulté ; et c'est dans sa solution qu'apparaît, d'après Jämes, tout l'avantage de la position du pragmatisme. Les grands génies religieux présentent bien d'ordinaire, dit-il, comme on en fait la remarque, des phénomènes d'ordre pathologique, seulement cette constatation ne doit diminuer en rien la valeur de leurs exemples ou de leurs leçons ; car il ne s'agit pas d'un cas spécial à la vie religieuse. La psychologie moderne admet comme une hypothèse commode la dépendance universelle des états mentaux à l'égard des conditions organiques. Cela est vrai des opinions scientifiques aussi bien que des émotions religieuses ; tous les

1. Voir dans PITRES et RÉGIS, *Les obsessions et les impulsions*, Paris, Doin, 1902, ch. VI, la réfutation par les statistiques de la théorie de Freund sur l'origine sexuelle des états obsédants, et en particulier des scrupules religieux : elles montrent que, dans la moitié des cas, les obsessions débutent dans l'enfance ou dans l'adolescence, alors que les causes invoquées ne pouvaient encore intervenir.

faits psychiques ont dans l'organisme leurs conditions immédiates et découlent de l'état corporel de l'individu. Le tempérament de névropathe, à la vérité, est assez constant chez les hommes supérieurs; peut-être l'est-il davantage chez les initiateurs religieux. Mais qu'en conclure? La question d'origine et celle de valeur sont choses distinctes. Il faut juger le saint à ses œuvres, non à son tempérament. Ainsi le pragmatisme, par une solution très simple, nous débarrasse-t-il à jamais du « spectre de l'origine morbide de la religion[1] ».

Mais cette solution est loin d'être aussi décisive que veut bien le dire Jämes. Si sainte Thérèse a été vraiment une « pauvre hystérique aussi déséquilibrée qu'on voudra », « si saint Paul a eu certainement un accès épileptique ou tout au moins épileptoïde », leur exemple perd pour nous sa valeur; car il ne peut pas se faire que nous ne jugions pas de la religion en êtres intellectuels que nous sommes; et nous nous sentons aussitôt portés à rejeter des révélations qui nous sont présentées comme les fruits d'un cerveau malade. Ces clartés sur les choses de l'au-delà et ces enseignements de vérités obscures peuvent-ils vraiment avoir quelque prise sur des esprits qui entendent se rendre raison à eux-mêmes de leurs croyances; ils n'ont autorité qu'autant qu'on les estime venus de plus haut que l'homme; et on les accepte, quand on a pour garant de leur vérité leur origine divine. Ici encore le jugement de valeur ne se suffit pas à lui-même; il ne peut être qu'une conséquence; et le pragmatisme qui arriverait à cette totale séparation de la pensée spéculative et des avantages pratiques d'une doctrine aurait rendu à celle-ci le plus fâcheux service; car prétendre la soustraire aux

1. *Op. cit.*, p. 12-14.

exigences de la critique rationnelle équivaut à la condamner sans débat.

Pourtant, objecte James, cette séparation s'effectue bien dans certains domaines. « Jamais dans les sciences naturelles ou dans les arts mécaniques on n'aurait l'idée de réfuter les opinions de quelqu'un en montrant qu'il est névropathe. » Mais il est, en vérité, facile de mettre en relief la différence de ces cas. Qu'un névropathe croie avoir découvert une loi naturelle ou réalisé une application industrielle, pour vérifier son affirmation, j'ai le contrôle de l'expérience; son tempérament demeure étranger aux motifs de mon acceptation; et je trouve dans la confrontation avec les faits une garantie intellectuelle de la valeur de cette loi. En d'autres termes, la valeur de la loi scientifique ne relève en rien de la personne, et a dans les faits sa démonstration suffisante. Il en va tout autrement pour les révélations religieuses; ici, il n'y a plus de vérification expérimentale possible; les vérités qui me sont enseignées — car il s'agit non de la vie morale des mystiques, mais de ce qu'ils m'apprennent sur les choses divines — le sont au nom d'une autorité supérieure, et la considération de la personne, intermédiaire de cette révélation, constitue un des motifs de crédibilité, un des signes de la vérité de cette doctrine. La même différence existe entre la valeur d'une œuvre d'art et celle des enseignements religieux. Qu'ai-je besoin de savoir si Corot a été un névropathe? Son œuvre est là devant moi qui évoque le charme paisible et un peu triste de ces déclins de journées automnales; je ne lui demande pas autre chose que de faire revivre un moment, par cette évocation, le bonheur des soirs disparus. Mais les confidences religieuses doivent avoir sur ma vie morale un retentissement profond et prolongé; de nouveaux devoirs, de nouvelles vertus, de nouveaux sacrifices, peuvent m'être imposés par

la logique de ma foi. Et pour travailler à les réaliser, j'ai besoin d'avoir des raisons décisives et des convictions non entamées.

Le pragmatisme serait donc insuffisant à nous rassurer, si cette étroite liaison des expériences religieuses et des faits pathologiques venait à être démontrée. Il ne nous paraît pas qu'il puisse résoudre de façon plus heureuse les conflits de la philosophie et de la religion : second avantage que Jämes lui découvre.

b) Séparer la vie religieuse des spéculations philosophiques, n'est-ce pas en définitive, nous dit-on, rompre cette alliance compromettante qui rend l'une solidaire des exagérations et des vicissitudes de l'autre? En face de l'interprétation intellectuelle toujours changeante, affirmons la constance de l'expérience religieuse; en insistant sur son rôle bienfaisant, nous lions la valeur de la religion à la vie pratique. Et qui ne voit les avantages de cette liaison pour la perpétuité de la vie religieuse?

Mais les faits sont là pour répondre. Non, une religion du cœur ne peut pas exister avec une irréligion de l'esprit; les progrès de l'une marquent la décadence de l'autre. Lorsque, chez un individu, l'esprit doute, la vie religieuse s'affaiblit; et si, par la vitesse acquise, il accomplit durant quelque temps des gestes religieux, le moment vient bientôt où, s'apercevant de cette inconséquence, il la fait disparaître. Non, la négation intellectuelle ne s'accommode pas de l'affirmation pratique, quand il s'agit de religion. Et ce que l'on vérifie sur les individus, l'histoire des civilisations le montre avec un grossissement qui rend cette loi de corrélation manifeste. Les siècles où la spéculation philosophique a tourné au matérialisme et à l'athéisme ont marqué un recul de la pratique religieuse, et d'autant plus sensible que les idées tombaient davantage dans la masse. Il est vrai

que ce désaccord apparent de la pensée et de l'action se révèle assez souvent chez le croyant dont les œuvres sont en contradiction avec les convictions de l'esprit; mais il y a ici la liberté qui intervient pour arrêter ce prolongement naturel de l'idée en réalité vivante. La psychologie explique trop bien, hélas, les défaillances morales du croyant; mais elle rend manifeste aussi l'impossibilité de cette juxtaposition d'une conviction qui, délibérément, écarte toute idée de la divinité, et d'une action qui supposerait son existence. W. Jämes d'ailleurs, pressé par la logique et aussi par sa droiture, a reconnu ce fait. Pour lui, la prière constitue l'essence de la religion et « la *conviction* d'un commerce réel entre Dieu et l'âme est le foyer central de la conscience religieuse »; et il écrira qu'il peut y avoir une efficacité de la prière, indépendamment de sa valeur objective. « On pourrait en conclure que l'influence de la prière est uniquement subjective et qu'elle modifie seulement l'âme de l'individu. Mais si limités qu'on suppose les effets de la prière, c'est la *conviction* de son efficacité qui constitue la religion vivante[1] ». Qu'est-ce à dire, sinon que la réalité de la vie religieuse est suspendue à une affirmation, aussi implicite que l'on voudra, d'ordre intellectuel?

c) Enfin, et c'est un avantage dont on ne saurait nier l'importance, s'il est réel, le pragmatisme espère résoudre dans une conciliation définitive l'opposition de la religion et de la science.

Cette opposition, la théorie spencérienne de la survivance la précise sous cette forme : la pensée religieuse a pour fond le personnalisme, c'est-à-dire l'intérêt que prend l'individu à sa destinée personnelle ; la science s'élève, elle, au-dessus des préoccupations d'ordre intime; elle existe dans la mesure de

1. *Op. cit.*, p. 389.

son objectivité, c'est-à-dire de son impersonnalité; et comme le dira Claude Bernard pour souligner ce caractère, la science, c'est *nous*. Dans la religion il y a donc lieu de voir une survivance de l'égoïsme primitif : œuvre d'imagination et besoin du cœur qui essaient de se légitimer rationnellement, mais que le progrès de la raison fait reculer, à mesure que les explications universelles, objectives, impersonnelles, de la science se substituent aux interprétations particularistes et subjectives des théologies.

A cette théorie voici la réponse de W. Jämes. Il est exact que la religion, puisqu'elle est essentiellement une vie, affecte ce caractère personnel; mais parler de l'objectivité de la science aboutit à réaliser une abstraction ; faut-il voir dans les lois autre chose que des symboles de réalités? Les lois sont aux faits qu'elles traduisent ce que le menu est au dîner qu'il décrit; or les faits se composent exclusivement d'expériences individuelles ; en d'autres termes, le concret a pour caractère d'être subjectif et particulier. La théorie anthropologique s'appuie sur une notion de la science impersonnelle que le progrès scientifique lui-même tend à éliminer. L'explication pragmatiste qui ramène ainsi les théories aux expériences pratiques, qui seules les constituent, supprime du même coup tout conflit avec la religion. Comment la vie pratique contredirait-elle la vie religieuse, d'où elle tire énergie et bonheur?

Mais ici encore le bénéfice de la solution pragmatique nous paraît illusoire. Car en définitive comment assure-t-on la persistance de la vie religieuse? En donnant de la science une théorie qui lui enlève toute valeur spéculative, comme on avait écarté la valeur spéculative de la théologie rationnelle. N'est-ce pas asseoir la religion sur des ruines? Et si, pour la sauvegarder, il est nécessaire de sacrifier ainsi la science et la philosophie, combien se refuseront à

de pareils sacrifices! En ce qui nous concerne, nous ne saurions nous y résoudre; et c'est au nom des vrais droits de la raison que nous défendons simultanément la valeur objective de la science, de la philosophie, de la religion; il nous semble qu'une intime solidarité les unit, et que toute thèse anti-intellectualiste qui diminue l'une, du même coup compromet la stabilité de l'autre.

En quel sens affirmerons-nous cette objectivité des lois scientifiques, et n'y a-t-il pas à craindre, par une réaction excessive, d'aboutir au réalisme qui personnifie des abstractions?

Non, car si la loi n'a pas d'autre réalité que celle qui lui est donnée par les faits, elle a du moins toute la réalité de ceux-ci. La théorie péripatéticienne sur le rôle de la généralisation, application de la doctrine fondamentale de la puissance et de l'acte, nous explique comment l'universel est dans le concret, et comment il en est extrait par un travail de l'esprit. La personnalité, si l'on peut ainsi parler, intervient dans l'acte de l'élaboration de la loi scientifique, nullement dans le résultat de cette opération; et cette intervention de l'esprit n'a pas pour effet cet appauvrissement, cette élimination de réalité, ce schématisme dont la formule scientifique serait l'expression [1].

Or, de ce réalisme scientifique la religion n'a rien à craindre. Tous deux sont des affirmations de la raison qui s'arrête, pour la science, aux relations nécessaires entre les êtres, causes secondes, et remonte, pour la religion, jusqu'au principe premier d'où dépendent à la fois l'homme et le monde; tous deux traduisent des réalités objectives; tous deux ont aussi leur retentissement immédiat et naturel dans la pratique, l'un dans l'action industrielle, l'autre dans

1. Cf. 2e partie, ch. II : « Les objections de la critique scientifique ».

l'expérience religieuse. Le pragmatisme n'a donc pas besoin d'intervenir pour solutionner entre la science et la religion un conflit qui n'existe pas.

*
* *

Nous avons tâché le plus sincèrement possible, et au risque d'avoir à glisser sur chacun des points, de présenter le débat dans toute son ampleur. Mais, au terme de cette discussion, notre conviction demeure entière. Le pragmatisme nous a paru inexact dans son principe, injustifié dans ses objections contre la théologie rationnelle, invérifié par les applications qu'il croit déduire de sa doctrine. Il reste cependant qu'il constitue un heureux effort contre des philosophies qui ne tiendraient pas à la terre, n'auraient pas pour point d'appui l'expérience, et pour conséquence, une orientation pratique de la vie humaine. Il travaille à écarter ce que Bossuet appellerait « la connaissance stérile » ou « le philosophique pur ». Ainsi compris, il se présente comme une protestation contre l'idéalisme qui divise l'être intellectuel et moral, en séparant totalement le domaine du savoir et celui du devoir. Si la pensée humaine s'appuie sur les faits de la nature ou les expériences intimes pour remonter jusqu'à Dieu, c'est pour que cette connaissance de Dieu s'épanouisse spontanément en amour, et, par conséquent, en action.

III

L'ORIGINE DE LA RELIGION ET LA THÉORIE DE LA SUBCONSCIENCE.

Qu'il y ait une nécessité interne qui pousse l'esprit humain à s'élever au-dessus des faits pour en fournir une explication satisfaisante, c'est ce que la psychologie religieuse de M. W. Jämes va nous permettre une fois de plus de vérifier. Nous avons déjà vu comment la théorie du pragmatisme religieux, telle qu'il l'expose, tend spontanément à établir des jugements de valeur, au lieu de s'en tenir uniquement à la description des faits religieux ; et c'est, dans les deux cas, la preuve de l'insuffisance des simples constatations de faits pour toute œuvre réellement scientifique. Nulle part, en effet, la positivité ne se suffit à elle-même, ou plutôt, par un naturel prolongement du besoin initial d'où est sortie la science, elle exige une interprétation. Ainsi, l'effort tenté au nom de l'esprit positif pour chasser les causes du domaine scientifique a pour résultat nécessaire de les introduire à nouveau. Soumise à ces conditions générales, par cela même qu'elle se pose comme science, toute psychologie religieuse apporte son explication. Mais nous voudrions, pour compléter notre étude, étudier ici celle qui est proposée par W. Jämes.

*
* *

La théorie du subconscient. — Pour donner à la solution de Jämes sa véritable valeur, il importe de signaler que, pour lui, comme pour beaucoup d'autres, une explication peut demeurer strictement empirique, à condition d'être entièrement tirée des faits, et une psychologie religieuse ainsi comprise peut prétendre à être à la fois explicative et positive, pourvu que l'explication apportée soit empruntée exclusivement aux lois de la psychologie générale. Pour ne pas dépasser l'expérience et demeurer fidèle au point de vue primitif, il suffit, pense Jämes, d'appliquer à l'expérience religieuse une hypothèse qui ait déjà fait ses preuves en d'autres domaines et soit par là vraiment scientifique. « Je tiens à faire remarquer, nous dit-il en présentant son interprétation, que... je suis simplement fidèle à ce principe de méthode : mettre à profit le plus qu'on peut tout moyen d'explication qui a déjà fait ses preuves [1]. »

Or, il existe une hypothèse, qui, selon lui, est, pour l'instant, la plus scientifique, parce qu'elle permet de rendre compte d'un plus grand nombre de faits ; c'est celle que l'on désigne sous le nom de théorie de la subconscience, ou de la conscience subliminale. On peut la résumer dans les trois propositions suivantes :

1° Existence de champs de la conscience, et variations de ces champs : d'où origine du subconscient.

2° Tendance des éléments psychologiques ainsi retranchés de la conscience claire à s'organiser en une nouvelle synthèse, qui, dans certaines conditions exceptionnelles, peut former une personnalité secon-

1. *Op. cit.*, p. 200.

daire, toute prête, dans l'ombre, à surgir à la lumière : d'où formation du *moi* subconscient.

3° Irruption dans des cas donnés, sous forme brusque ou lente, de ces éléments dans la conscience claire : d'où les relations du subconscient avec la conscience normale.

Tout au point de départ de cette explication, il convient de placer la théorie des champs de conscience ; c'est dans la psychologie anglaise contemporaine qu'on doit chercher l'origine de cette hypothèse. La pensée anglaise est très préoccupée de réagir contre la psychologie traditionnelle qui, en insistant sur la distinction des facultés, séparerait, dit-elle, l'être humain en une série de départements ou de ministères, et par là supprimerait l'unité fondamentale de la personne. Pour mettre en relief cette unité, on en vient à insister sur les relations étroites qui unissent entre eux les faits de la vie psychologique ; on montre dans la loi d'association la loi fondamentale de toute la psychologie, puisque les faits internes tendent à s'unir toujours plus intimement, à se souder, de façon à ce que l'apparition de l'un détermine l'apparition de l'autre. C'était dire au fond que des groupes de phénomènes sont donnés simultanément dans la conscience, et c'est cette simultanéité que Spencer exprimait en parlant de l'*aire* de la conscience, pour désigner l'ensemble des phénomènes saisis en même temps par une même aperception interne.

Or, peu de temps après, en France, M. Bergson mettait en vive lumière cette continuité des états de conscience, en marquant comment ils ne se succèdent pas, mais plutôt se compénètrent, se fusionnent, s'emboîtent les uns dans les autres[1] ; pour traduire

1. *Les données immédiates de la conscience*, 1889, p. 7, 69, 172, 175, etc... Cf. « Introduction à la métaphysique », dans la *Revue de métaphysique*, 1903. — *L'évolution créatrice*, Alcan, 1901.

cette continuité, il multipliait les images brillantes et les ressources d'une pensée très souple, comparant les faits psychologiques, soit aux notes d'une mélodie qui ne se juxtaposent pas, mais se fondent, tout en se distinguant, soit à la solidarité des êtres organisés dont les membres sont à la fois distincts et unis; il s'attachait ainsi à séparer la multiplicité de juxtaposition, celle qui convient à des choses, à la quantité, de la multiplicité de pénétration qui est le propre de la qualité. Comment se fait-il cependant que les états de conscience continus nous apparaissent comme séparés? C'est là, selon lui, l'œuvre artificielle de la réflexion, qui substitue l'étendu à l'inétendu, la quantité à la qualité, l'espace au temps. Pour les besoins de la pensée, du langage, et de la vie pratique, nous en venons à découper dans la continuité du réel des aspects, des pensées que nous cristallisons, des sentiments que nous solidifions; en réalité, et par le fait d'une illusion qui nous échappe, nous découpons la durée interne comme nous décomposons l'espace par les oscillations régulières du pendule. Et l'on sait que cette affirmation de la continuité fondamentale des états intérieurs détermine dans la philosophie bergsonnienne la vraie méthode philosophique, le retour à l'intuition, qui seule peut saisir la vivante mobilité du réel, tandis que la pensée discursive la fige et la défigure en l'exprimant en termes de mort[1].

De son côté, en Amérique, dans un très curieux chapitre de ses *Principes de psychologie*, James s'élevait contre la théorie associationniste qui voit dans nos états de conscience les plus élevés des sommes ou des composés d'unités; pour lui, ce qui est tout d'abord donné dans la conscience, ce

1. Cf. infra, 2e partie, ch. II : « Les objections de la critique philosophique ».

sont des « touts concrets » et non pas de prétendues idées simples. La conscience ne s'apparaît pas à elle-même « comme hachée en menus morceaux. Les mots chaîne ou suite désignent fort mal son aspect; elle n'est pas formée de parties assemblées, elle coule. Les métaphores qui lui conviendraient le mieux sont celles de rivière ou de courant ». En parlant d'elle nous dirons : le courant de la conscience. C'est ainsi qu'il nous faut affirmer les variations du contenu de la conscience, en maintenant sa continuité, « à la manière d'un kaléidoscope tournant d'une vitesse uniforme et où il y aurait soit des changements brusques, soit des changements lents ». Et voici la comparaison, très caractéristique de son talent, par laquelle M. Jämes exprime sa thèse : « Le psychologue traditionnel ressemble à un homme qui ferait d'une rivière un nombre déterminé de seaux, de cuillères, de tonneaux. Supposez que ces seaux et ces tonneaux soient réellement dans le courant, l'eau libre continuera toujours à couler entre eux. » A la théorie de la série des faits intérieurs, il substitue l'hypothèse d'un état de conscience total « flot mouvant aux ondulations infinies qu'il est impossible de délimiter avec précision [1] ».

Mais cette conception des champs de la conscience implique une conséquence importante, suivant la remarque de Jämes : l'indétermination de la périphérie mentale. Spencer avait parlé du champ visuel de la conscience; Wundt, reprenant cette comparaison, propose de réserver le nom de point de regard interne pour cette partie des phénomènes de la conscience vers laquelle est dirigée l'attention [2]. A son tour, Pierre Janet insiste sur les dégradations

1. Trad. franç. dans *Revue de philosophie*, mai 1907.
2. *Éléments de psychologie physiologique*, t. II, p. 231 (trad. franç.).

du champ de la conscience, par analogie avec les dégradations du champ visuel [1]. Dans celui-ci existe une partie localisée, très lumineuse, puis une zone d'une moins grande clarté, enfin une région de moins en moins aperçue; de même en est-il pour la conscience. Celle-ci perçoit vivement le phénomène interne que, par l'attention, elle place au foyer, puis un peu moins, ce qui s'éloigne de ce centre, et elle va, s'atténuant toujours, à mesure que l'objet devient plus périphérique. Mais le champ visuel est susceptible de variations indéfinies, suivant les déplacements du regard et les modifications de l'attention; ainsi pour les champs de conscience, d'individu à individu, ou pour le même individu à des moments différents. C'est ainsi que l'émotion produit un rétrécissement considérable de l'horizon mental; la somnolence, la maladie, peuvent même le réduire à un point lumineux; l'attention, au contraire, élargit le domaine perceptible, recule la pénombre, et rend saisissables des éléments jusque-là ultra-périphériques.

Il y a donc des faits psychiques qui à toute heure peuvent entrer dans l'ombre ou reparaître au plein jour; ce qui les sépare de la conscience claire les désagrège en même temps de l'état de conscience total, du tout concret dont ils formaient partie. Mais que deviennent-ils après cette désagrégation, ou dans l'intervalle de leurs réapparitions? La psychologie contemporaine, toujours en vertu de la théorie de la continuité, incline à admettre qu'ils ne disparaissent pas entièrement, qu'ils ne cessent pas d'*être*, en cessant d'être *conscients*. Pour exprimer d'un mot leur continuité et leur mode nouveau d'existence, on dit qu'ils deviennent subconscients ou tombent dans

1. *L'automatisme psychologique*, « Le rétrécissement du champ de la conscience », p. 191-195.

la conscience subliminale. On sait en effet qu'on appelle *seuil* de la sensation le minimum nécessaire pour qu'une sensation soit perçue; par extension, on a supposé qu'il y avait également un seuil pour les sentiments, idées, etc., d'où l'hypothèse de la *conscience subliminale* ou conscience submergée ou extra-marginale.

Or, ces éléments ainsi désagrégés obéissent à la même loi qui les régissait dans leur existence consciente. Ils tendent eux aussi à se reconstituer en groupes plus ou moins cohérents, en champs; de nouvelles synthèses se forment; en vertu de la loi de finalité qui pousse ces phénomènes à s'organiser, il se produit un commencement de coordination. D'ordinaire cette synthèse est extrêmement restreinte, limitée à des groupes d'images comme dans le rêve ou la rêverie, ou à un ensemble de tendances; de plus elle a pour caractère d'être instable : le personnage qui s'esquissait dans le rêve s'évanouit au réveil, comme une bulle de savon qui crève sans laisser de traces. Parfois cependant, soit dans le cas de somnambulisme naturel, soit dans le somnambulisme provoqué, on le voit atteindre un degré supérieur de fixité; c'est alors une nouvelle personnalité qui a été formée et qui pour un temps pourra devenir prédominante : de là les observations classiques des dédoublements de la personnalité, Félida, Louis V..., le sergent de Bazeilles, Lucie. Et ces exemples nous présentent un grossissement de ce qui a lieu dans la vie normale : en chacun de nous, à certaines heures, il y a des poussées plus ou moins fortes, des irruptions plus ou moins brusques de ces préférences secrètes, de ces tendances obscures, de ces aspirations subconscientes dans la conscience claire; à travers la perméabilité « du diaphragme psychique » de la conscience s'opère un continuel échange, une incessante communication du subconscient à la con-

science claire. Ce sont deux étages différents d'une même vie et non deux régions séparées. A l'ensemble des phénomènes moteurs, sensoriels, idéatifs, qui ont une origine subliminale, M. Binet, Pierre Janet, Myers [1], Grasset [2], Prince [3] ont donné le nom d'automatisme.

Voilà, à grands traits, la théorie de la subconscience : indiquons maintenant quelques-uns des cas dont elle prétend fournir l'explication.

La vie normale tout d'abord offre bien des faits qui relèveraient de cette hypothèse. On a signalé plus haut les preuves du rétrécissement du champ de la conscience dans la somnolence et la fatigue; de même l'attention extrême, en concentrant toute l'activité intellectuelle sur un seul objet, produit un monoïdéisme semblable. Dans la rêverie, nous saisissons sur le vif cette désagrégation des éléments qui se séparent de la conscience totale, s'écartent peu à peu, deviennent imprécis, flottent sans point d'attache, comme des nuages qui se fondent dans le ciel. L'instant précis qui précède le sommeil ou qui le suit est très favorable pour constater expérimentalement cette dissociation des éléments psychiques, cette submersion de la personnalité. — Une expérimentation très simple provoque chez des personnes saines de véritables actes d'automatisme, après un court entraînement; il suffit de diviser l'attention d'un sujet entre deux opérations qui la sollicitent à la fois : calcul mental et opération musculaire; ce dernier travail s'accomplit bientôt d'une manière subconsciente. Ceci est rendu plus sensible dans le cas d'écriture automatique : on fait exécuter à la main du sujet des mouvements passifs de répéti-

1. « De la conscience subliminale », dans les *Annales de la science psychique*, 1897.
2. *Le psychisme inférieur*, Rivière, Paris, 1906.
3. *The dissociation of a personality*, New-York, 1906.

tion, jambages, boucles, et peu à peu des réponses écrites à des questions posées, mais non connues par la conscience claire. C'est bien ici l'inconscient qui, nous dit-on, a vu, entendu et répondu. — On sait aussi comment la distraction amène une anesthésie fugitive, mais réelle ; qu'on se souvienne de Pascal se guérissant de maux de dents par la solution d'un problème mathématique. A vrai dire, il n'y a pas eu anesthésie, mais suppression de conscience ; les sensations ont continué, mais n'ont plus été perçues. — Enfin les faits connus sous le nom de baguette divinatoire du sourcier, pendule explorateur de Chevreul, lecture des pensées par le contact des mains, constituent des vérifications nouvelles de la même théorie ; dans tous les cas, il y a production de mouvements musculaires non voulus par le sujet, et non aperçus par la conscience claire, mais d'une indéniable réalité, puisqu'ils sont saisis par un appareil enregistreur. Dans ces phénomènes de prime abord si étranges, il faut voir le résultat apparent de l'activité du subconscient.

Les faits de la vie pathologique fourniraient des exemples plus sensibles, mais non pas d'un ordre essentiellement différent, l'hystérie n'étant, nous dit-on, qu'un réactif qui donne plus de relief aux phénomènes normaux. Pour nous limiter, signalons dans ce genre d'observations trois groupes d'une particulière importance. En premier lieu, la formation de personnalités secondaires dans les cas de dédoublement, ainsi que la mémoire alternante et l'oubli au réveil, caractéristiques du somnambulisme, s'expliquent entièrement par le subconscient. Tout un groupe d'images, de souvenirs, d'idées, de tendances, demeure latent dans l'individu durant la période normale et se trouve inhibé par l'activité volontaire et consciente ; mais dès que celle-ci s'arrête, du fait du sommeil, par exemple, du fond de

l'être émergent les réalités de la vie subconsciente, comme des profondeurs des cieux, le soleil couché, surgissent les étoiles. C'est par le subconscient encore qu'il faut expliquer les catalepsies partielles, les anesthésies systématisées, les paralysies et les contractures dans l'hystérie ; la preuve expérimentale en est dans ces cas singuliers de guérison de cécité hystérique, par exemple, ou de paralysie, obtenues en extirpant de la vie subliminale du sujet, les souvenirs latents qui étaient la cause de ces désordres.

Le spiritisme, ajoute-t-on, relève de la même interprétation ; les actes observés dans le spiritisme ressemblent à ceux du somnambulisme naturel ou artificiel ; les médiums doivent être considérés comme des types de division de conscience dont l'une s'organise en personnalité distincte sous l'influence de la suggestion. En réalité, l'esprit évoqué par le médium n'est pas autre que le personnage subconscient de l'hystérique. La preuve en est donnée par ce fait que l'esprit fait parfois des réponses absurdes, ou se contente de reproduire la question posée, comme dans le cas des phénomènes de répétition automatique [1].

Étendant enfin cette théorie à un autre domaine, Pierre Janet l'applique à ce qu'il nomme les états psychasthéniques. Ceux-ci sont caractérisés par des idées obsédantes, ou scrupules, ou phobies mentales ; ils résulteraient d'un abaissement du niveau mental, d'une dépression psychique, qui, faisant disparaître le contrôle actif de l'intelligence, laisseraient place aux invasions de l'automatisme subconscient, origine et cause de ces troubles [2].

1. Solution adoptée par Binet, *Les altérations de la personnalité*; P. Janet, *L'automatisme psychologique* ; Delacroix, *Revue de métaphysique*, mars 1905 : « Myers, La théorie du subliminal ». — *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Alcan, 1908.

2. Raymond et P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, 2 vol., 1903.

*
* *

Les applications religieuses. — La théorie du subconscient paraît donc se présenter avec les caractères de simplicité et de fécondité qui témoignent de la valeur d'une hypothèse scientifique. On comprend dès lors que, séduits par elle, certains aient tâché de l'appliquer aux phénomènes si mystérieux de la vie religieuse. Puisqu'elle est vérifiée dans la vie normale et dans les faits pathologiques, pourquoi ne le serait-elle pas également dans l'expérience religieuse? Ces expériences ne sont-elles pas, pour le croyant, des expériences essentiellement de même nature que les autres, et, pour le savant, ne relèvent-elles pas des mêmes procédés scientifiques d'explication? Ce postulat qui est au point de départ de l'interprétation acceptée par James, le voici clairement exprimé par lui : « Nous ne pouvons pas discerner dans l'univers deux domaines opposés, les faits naturels et les faits surnaturels » ; « le mécanisme élémentaire de la vie mentale est vraisemblablement le même partout » ; « ici, comme partout, dit-il encore, la nature ne fait pas de sauts ; il y a continuité entre l'homme naturel et l'homme régénéré, en dépit de la nouvelle naissance[1] ». C'est affirmer tout à la fois et l'identité des faits et l'identité de la méthode d'explication.

*
* *

Voilà le principe dont nous allons suivre les applications. Et, tout d'abord, il va permettre de relier les conversions religieuses aux conversions

1. *Op. cit.*, p. 180, 198.

purement morales, celles de buveurs, de morphinomanes, ou de voleurs, obtenues par suggestion hypnotique. Dans l'existence normale, en effet, nos groupes de préférences et les idées qui les accompagnent se déplacent peu à peu du centre à la périphérie, et ces variations du centre de perspective ou du foyer d'énergie personnelle ont pour cause habituelle la variation de la tension émotive; d'ordinaire ces changements ont lieu par glissement insensible et par lente maturation; d'autres fois la rupture de l'équilibre mental se produit brusquement; et dans ce cas on l'appelle une crise.

Or, ce processus psychologique est exactement le même pour toutes les conversions, et par suite pour les conversions religieuses, sous leur double aspect de conversion lente ou de conversion soudaine. S'il s'agit d'un changement de conduite d'un buveur, par exemple, on constate qu'il y a d'ordinaire en lui une longue et douloureuse lutte entre deux groupes de tendances; puis, l'une des deux triomphe, et c'est alors la décision prise : il ne boira plus de whisky, il renoncera à l'avarice ou à l'amour. Mais, le plus souvent, la transformation s'effectue instantanément, comme par un coup de foudre, à l'occasion d'un fait insignifiant, d'un cantique entendu, d'une parole, d'une émotion; de même l'écroulement des croyances religieuses peut se produire en un instant comme pour Jouffroy; et l'on a alors le type des conversions athées. Les conversions religieuses présentent les mêmes caractères. Souvent elles supposent une période de maturation subconsciente d'un groupe de tendances et l'épuisement graduel d'un autre; et c'est le cas de conversions lentes. Mais, chez certains individus, l'esprit nouveau éclate soudainement; il y a irruption subite et irrésistible du subconscient dans la vie normale. Les conversions instantanées résul-

tent donc d'une explosion dans la conscience ordinaire de sentiments ou d'idées qui ont longuement mûri dans l'ombre. « Quand la pensée qui prévaut ainsi est une pensée religieuse, surtout si la transformation est brusque et profonde, nous disons que cette crise est une conversion. Nous disons que la conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient désormais son foyer habituel d'énergie personnelle. » D'un mot, la conversion soudaine dont nous avons surtout le dessein de nous occuper ici se ramène à un changement subit d'équilibre mental, et comme on le dit, à un mécanisme explosif.

Cette interprétation suffit, pense James, pour rendre compte des faits observés dans la psychologie des grands convertis. La période de lutte douloureuse et de déchirement intérieur qui souvent précède la crise, les angoisses d'un saint Augustin, partagé entre les tendances de la chair et les aspirations vers la chasteté, ne sont qu'une manifestation de la division de conscience et de la lutte d'influences; de même, les convertis sentent que, pour être vraiment régénéré, il faut s'abandonner à la grâce de Dieu, et s'abandonner, en termes psychologiques, signifie qu'il faut cesser d'arrêter la poussée du subliminal pour le laisser conquérir tout l'être; de même la croyance invincible du converti à une intervention miraculeuse et transcendante qui agit mystérieusement sur lui trouve sa justification; ce témoignage du sujet est exact, car sa vie subliminale lui demeure entièrement étrangère et ce qui vient d'elle ne peut lui apparaître que comme d'origine divine; enfin, le sentiment profond de la paix de l'âme, la joie du retour à Dieu, ont pour cause unique le bien-être qui suit une détente nerveuse et le libre cours donné à des impulsions longtemps comprimées.

Dès lors il est possible de substituer à des formules théologiques une exégèse rigoureusement scientifique, une exégèse à base de psychologie. Le Christ étant mort pour tous, dit saint Paul, il ne faut jamais désespérer de personne; voici la nouvelle traduction : Il ne faut désespérer de personne, car « nous ne connaissons pas les ressources de la vie subliminale[1] ». La théorie de Luther sur la justification par la foi est, elle aussi, l'expression très exacte de cette vérité psychologique: quand l'homme s'abandonne, l'automatisme subconscient opère la régénération. La nouvelle naissance dont parle saint Paul doit s'entendre d'un changement de tout l'être par l'invasion de la vie subconsciente. D'un mot, là où un théologien dit : grâce de Dieu, le psychologue doit traduire : influence du subliminal.

C'est à dessein que nous avons insisté sur cette interprétation des conversions et en particulier des conversions soudaines. Mais James n'arrête pas là l'application de sa théorie: il l'étend à toutes les autres expériences religieuses. Les faits mystiques en particulier ne procèdent pas, d'après lui, d'une autre source. Fidèle à sa méthode comparative, il rapproche d'abord les intuitions mystiques des extases produites par l'éther, le protoxyde d'azote; il y a des révélations qui sont données par l'opium ou le chloroforme, et qui ne diffèrent pas essentiellement, par leurs caractères, de la conscience du divin donné dans le mysticisme; et quand on a insisté sur les ressemblances de ces divers états, il n'y a plus qu'à conclure à l'identité de leur origine. Qu'il s'agisse de la « conscience cosmogonique », du sentiment du déjà vu, des idées délirantes à forme mystique, ou de l'expérience propre du divin, voici la conclusion qui les réunit dans une explication synthétique. Pour tous

1. *Op. cit.*, p. 307.

ces cas, « le mécanisme psychologique est le même... le mysticisme surgit des profondes régions de la vie subliminale ». Et ailleurs : « Quand on tient compte, non seulement de tous ces phénomènes d'inspiration, mais encore du mysticisme religieux, des crises violentes de la conversion, des obsessions qui poussent les âmes saintes à leurs excès de charité, de pureté, d'ascétisme, on est forcé de reconnaître que la vie religieuse a des rapports étroits avec la conscience subliminale, réservoir des idées latentes... La conscience subliminale nourrit aussi la vie spirituelle. Chez les hommes où cette vie est intense, la conscience subliminale semble avoir une activité qui n'est pas ordinaire; c'est là qu'ont pris naissance certaines expériences religieuses dont le retentissement a été considérable dans l'histoire de l'humanité ».

On comprend pourquoi il convient de ne pas négliger cette nouvelle interprétation des phénomènes de la vie religieuse par la théorie du subconscient. Cette hypothèse est présentée comme la plus simple et aussi la plus scientifique. Elle est déjà en grande faveur dans la psychologie religieuse de langue anglaise, et adoptée par Coë, Starbuck, Stanley, Hall, Daniel H. Leuba, Irving King, etc... L'autorité de W. Jämes ne peut que lui susciter des disciples passionnés; et déjà cette doctrine est très favorablement accueillie en France. M. Flournoy déclare sans hésiter que pour la psychologie « la conscience subliminale est aujourd'hui un fait acquis » et que son application au domaine religieux « ne soulèvera sans doute guère d'objections, tant elle est dans l'air à l'heure actuelle[1] ». M. Delacroix rend compte par elle du développement des états mystiques de sainte Thérèse, de leur organisation intérieure, puis de leur objectivation en un Dieu personnel par un phénomène

1. *Revue de philosophie*, 1903.

de division de conscience [1]. Un autre traite les visions de Jeanne d'Arc d'après le même procédé [2]; un autre l'applique à la psychologie des prophètes de l'Ancien Testament. La méthode une fois dégagée, il est facile, on le devine, de l'étendre à tous les faits qui paraissent mystérieux ou supranormaux dans la vie religieuse. Il semble que la science de ces phénomènes soit entrée dans la positivité. « Nous commençons à faire rentrer dans les lois naturelles les phénomènes à propos desquels les explications mystiques triomphaient assez bruyamment et à rendre à la psychologie un domaine que détenait injustement la théologie. On peut entrevoir comme prochain le jour où l'on n'aura pas plus besoin de la grâce pour expliquer une conversion que de Jupiter pour expliquer la foudre [3]. »

Il est vrai que W. Jämes, et il insiste sur ce point, n'entend point exclure la possibilité du surnaturel dans la conversion ou dans les états mystiques. « Je suppose qu'un croyant vienne me demander à moi, psychologue, si je n'exclus pas ainsi toute intervention de Dieu, je lui répondrais franchement que la conséquence ne me paraît pas inévitable. » On peut en effet concevoir que la conscience subliminale soit le champ où agit directement la grâce et qu'ainsi elle serve de point de contact entre l'humain et le divin. C'est en effet une *surcroyance* métaphysique que Jämes esquissera à la fin de son volume; mais beau-

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906. Du même, « Une école de psychologie religieuse », dans la *Revue germanique*, mars-avril 1905; et « Myers, La théorie du subliminal », dans la *Revue de métaphysique*, mars 1905; *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Alcan, 1908.

2. *Annales médico-physiologiques*, mai-juin 1904. Cf. le travail récent de Jules Bois, *Le miracle moderne*, Ollendorff, 1907, in-8, explication du miracle par le subconscient.

3. *Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux du pays de Galles*, par de Fursac, Alcan, 1907, et *Revue philosophique*, mai 1907, « Les Conversions. »

coup même parmi ses disciples, d'une logique plus radicale, entendront se placer exclusivement sur le terrain des faits et s'en tenir à une application intégrale de la méthode positive.

De cette exposition que nous avons jugée nécessaire, il résulte que le schéma de la discussion se trouve limité à ces deux questions :

1. Le subconscient existe-t-il?

2. S'il existe, peut-il expliquer les expériences religieuses?

*
* *

Il nous paraît qu'une confusion a grandement contribué à embrouiller le problème du subconscient, déjà si délicat en lui-même. La question est en effet assez mal posée d'ordinaire, soit du côté des positivistes, soit parfois du côté des spiritualistes : on place en face l'une de l'autre deux théories contradictoires, sans prendre garde à l'existence d'autres solutions. « Négligeant les détails, nous n'avons en présence que deux hypothèses, écrit Ribot; l'une, fort ancienne, qui considère la conscience comme la propriété fondamentale de l'âme ou de l'esprit; l'autre, très récente, qui la considère comme un simple phénomène, surajouté à l'activité cérébrale, ayant ses conditions d'existence propre et qui, au gré des circonstances, se produit ou disparaît[1]. » Or, ce terme d'inconscient ou de subconscient est en réalité un terme générique qui recouvre plusieurs interprétations. Toutes s'accordent à reconnaître l'existence de faits inconnus du sujet dans lequel ils sont produits, et qui, par suite, pour lui demeurent inconscients. Mais sur la nature de ces faits, les explications diffè-

1. *Les maladies de la personnalité*, p. 4.

rent. Il y a lieu d'en reconnaître trois que, pour les distinguer, l'on peut désigner ainsi :

1. Théorie physiologique des faits inconscients ;

2. Théorie des phénomènes psychologiques sous-conscients ;

3. Théorie animiste de faits psychologiques entièrement inconscients.

1° *Théorie physiologique des faits inconscients.* D'après la première conception, tous les faits inconscients dont il est question doivent s'entendre de phénomènes organiques auxquels la conscience peut s'ajouter comme un luxe, mais qui n'en sont pas modifiés dans leur nature. L'inconscient existe, mais il ne peut être que d'ordre physiologique.

Cette interprétation s'appuie, elle aussi, sur l'hypothèse de la continuité, mais entendue dans un autre sens : il s'agit ici de la continuité, entre les états psychologiques et les modifications physiologiques. Les concevoir de nature différente supposerait une rupture inexplicable dans la trame des phénomènes. Aussi affirme-t-on l'identité de l'action nerveuse et de l'état de conscience, considérés comme la double face interne et externe d'un même changement. « Les sensations, dira Spencer, sont les aspects subjectifs des changements qui objectivement sont des pulsations nerveuses. » Après avoir constaté d'après les travaux de la psychologie expérimentale[1] que tout état psychique est invariablement associé à un état nerveux, il est facile de conclure que l'un continue l'autre. Dès lors, la psychologie reprend sa valeur scientifique ; « le domaine de la psychologie se spécifie ; elle a pour objet les phénomènes nerveux accompagnés de conscience. Du même coup s'établit la distinction entre la psychologie et la physiologie ; le processus nerveux à simple face est au physiolo-

1. RIBOT, *Psychologie allemande contemporaine*, IX.

giste; le processus nerveux à double face est au psychologue »; et on ajoute pour mettre en relief ce caractère positif : « L'état de conscience cesse d'être une abstraction flottant dans le vide. Il se fixe, et, rivé à son concomitant physique, il rentre avec lui dans les conditions du déterminisme »[1].

On voit l'analogie des procédés; tandis que les uns considèrent l'état de conscience comme partie d'un tout concret, d'ordre psychologique, les autres l'insèrent dans un groupe plus large, celui des phénomènes physiologiques.

C'est en partant de cette conception, non pas positive, mais matérialiste, que Huxley, Maudsley, Carpenter, Ribot, ont formé la théorie de la conscience reflet, de la conscience luxe, ou de la cérébration inconsciente. La conscience devient pour eux tous un « épiphénomène », sorte d'éclairement qui survient après des sensations, des images, des idées, des volitions. Mais celles-ci bien entendu sont essentiellement des faits physiologiques, et accidentellement des faits psychologiques lorsque l'éclairement intérieur se produit : d'où l'assimilation de la conscience à l'ombre qui suit le voyageur, au timbre qui sonne l'heure, à la lumière de la chaudière d'une locomotive, à la décision du jury après le crime. « Il ne faut jamais oublier que l'état de conscience est un événement complexe qui suppose un état particulier du système nerveux; que cette action nerveuse n'est pas un accessoire, mais une partie de l'événement; que dès qu'il se produit l'événement existe en lui-même; que dès que la conscience s'y ajoute l'événement existe pour lui-même, que la conscience le complète, l'achève, mais ne le constitue pas[2]. »

On comprend que, dans cette école, le problème de

1. Ribot, *ibid.*, xiii.
2. Cf. sur l'exposé et la critique de cette théorie, Montagne, *Rev. thomiste*, mai 1907 : « Théorie de l'automatisme conscient ».

l'inconscient ne présente aucune difficulté : pour eux, l'inconscient est partout, puisqu'il constitue en quelque sorte l'état premier de tous les faits psychologiques; tous les phénomènes de la vie normale l'impliquent. Certains en offrent une démonstration expérimentale et, par exemple, les cas souvent cités de cérébration inconsciente, dans le travail de la mémoire pour les leçons apprises par les enfants, la veille au soir, et mieux sues le lendemain, pour les découvertes scientifiques, littéraires, survenues durant le sommeil profond : Cardan composant ainsi tout un livre et Coleridge un poème de deux à trois cents vers qu'il commence à écrire le matin, aussi vite que sa plume peut courir, Maignan résolvant des problèmes fort difficiles[1]. Quant aux phénomènes anormaux étudiés ou interprétés par la théorie du subconscient, ils doivent être traités, eux aussi, d'après la méthode scientifique : ne pas faire d'hypothèse inutile et s'efforcer de relier les faits extraordinaires aux faits connus, c'est-à-dire plus clairement se servir de l'explication physiologique ou cérébrale[2]. Par application de ce procédé, on devra ramener, dit-on, l'écriture automatique aux mouvements non volontaires de la chorée ou de l'ataxie locomotrice, les troubles de la personnalité à des troubles cérébraux, la vision dans le cristal aux processus nerveux qui résultent d'une forte attention[3].

Cette thèse fondamentale de la réductibilité des faits psychologiques au pur réflexe, il ne saurait être question de la discuter ici à fond; nous voudrions montrer seulement comment certains phénomènes normaux ou anormaux contredisent ouvertement l'in-

1. CHABENEIX, *Le subconscient chez les artistes, les savants et les écrivains*.— GYEL, *L'être subconscient*, ALCAN, 1895. — JASTROW, *The subconscious*, 1906, LONDON ; trad. fr. Alcan, 1908.

2. Cf. RIBOT, *Revue philosophique*, février 1907 : « Deux études récentes sur le subconscient ».

3. Thèse reprise récemment par le Dr Alb. ADAMKIEWICZ, trad. fr., 1906.

terprétation cérébraliste, et comment celle-ci ne peut pas revendiquer en sa faveur la loi d'économie dont elle se réclame.

En premier lieu, l'hypothèse physiologique que l'on nous présente n'est nullement simple. Que connaissons-nous de la nature de ces processus cérébraux? Les recherches histologiques ont-elles suffisamment éclairci la question, malgré bien des résultats de détail? Si nous y prenons garde, c'est bien l'école expérimentale qui fait intervenir des métaphores à la place des explications. Faut-il voir autre chose qu'une métaphore dans les associations dynamiques dont Ribot fait le fondement de la mémoire? L'hypothèse de la tension et du niveau mental de Pierre Janet est encore une métaphore, celle-ci empruntée à la mécanique et à la physique. Encore aujourd'hui nous pouvons faire nôtre le jugement de Stuart Mill : « Si imparfaite que soit la science de l'esprit, je n'hésiterai pas à affirmer qu'elle est infiniment plus avancée que la partie correspondante de la physiologie ; et sacrifier la première à la seconde me paraît une infraction aux vraies règles de la philosophie inductive[1]. » Cette difficulté s'accroît encore pour l'école expérimentale quand on lui demande comment le phénomène organique se transforme en fait de conscience ; après avoir fait appel tour à tour à la théorie des chocs nerveux, des désintégrations, des accumulations de force vitale, il en faut venir à un aveu d'impuissance : « Il serait chimérique, pour le présent, d'essayer une détermination même grossière des conditions nécessaires et suffisantes de l'apparition de la conscience[2]. »

C'est donc bien à tort que l'hypothèse cérébraliste se donne comme simple. De plus, elle est en désaccord

1. *Logique*, livre IV, chap. VI, § 2.
2. RIBOT, *Maladies de la personnalité*, p. 8.

avec la méthode scientifique, car elle n'est pas suffisante. Ainsi, pour raisonner sur un exemple, en rapprochant l'écriture automatique des mouvements de la chorée, on dénature le phénomène au lieu de l'expliquer. Sans doute, à ses débuts, l'écriture automatique consiste dans des mouvements élémentaires de répétition, formation de boucles, de jambages, de traits, où l'on pourrait voir le résultat de l'activité réflexe; sans doute dans l'hésitation de la main qui s'arrête, lorsqu'elle orthographie mal un mot, on peut reconnaître un effet d'une habitude organique. Mais l'écriture automatique ne se contente pas de reproduire des questions, souvent elle y répond de façon très sensée ; elle témoigne d'une intelligence qui connaît, dirige, discute. En vérité, comment dès lors prétendre scientifiquement la ramener à un cas d'ataxie locomotrice?

Examinons aussi les faits de somnambulisme spontané. Le somnambule est-il un véritable automate? Certains phénomènes élémentaires paraîtraient sans doute le démontrer : ainsi le cas de Léonie à qui l'on présente une clef et dont la main fait spontanément, sous cette excitation familière, le geste d'ouvrir; ainsi certaines successions d'images qui s'appellent suivant les lois de l'association ; mais que de traits observés qui révèlent nettement une intelligence dans la coordination des actes, leur adaptation à une fin, leur modification en cours d'exécution : Louis V..., en condition seconde, apprend à coudre, s'évade, vend ses vêtements pour en acheter d'autres; F..., le sergent de Bazeilles, retrouve ses anciens souvenirs et ses habitudes, durant les crises, mais de plus manifeste devant l'obstacle son étonnement, son mécontentement, interprète des sensations ; un autre compose tout un préambule de roman. Quelle perfection de mécanisme ne faudrait-il pas pour produire une telle adaptation ?

La même conclusion ressort de l'examen des dédoublements de la personnalité. Après avoir expliqué les troubles de la mémoire par des lésions cérébrales, on croit rendre raison par la même cause des faits plus étranges des existences successives ou simultanées. On sait cependant que, dans le cas des existences successives, il y a une sorte d'alternance plus ou moins régulière des deux états : Félida, revenue à sa condition première, retrouve tous ses souvenirs. Or, si le passage à la condition seconde était dû à une lésion cérébrale, comment cette lésion disparaîtrait-elle périodiquement? — D'autres ont fait appel à la dualité cérébrale, le développement des deux consciences parallèles ou successives étant attribué au fonctionnement indépendant des deux hémisphères cérébraux. Mais à cette hypothèse de Luys, il a été fait une réponse typique : « Nous avons tous deux cerveaux, et nous ne sommes ni fous, ni somnambules, ni médiums. Léonie et Lucie ont trois personnalités au lieu de deux; Rose en a quatre plus ou moins bien distinctes : faut-il supposer qu'elles ont trois ou quatre cerveaux[1]? »

Quant aux phénomènes de cérébration inconsciente, il y a lieu de reconnaître leur indéniable existence, en la distinguant de l'interprétation qu'on en fournit. Cette interprétation paraît même de moins en moins vraisemblable, à mesure que l'on cite des faits plus extraordinaires. Comment concevoir que l'automatisme cérébral seul résolve un problème qui avait arrêté la haute intelligence d'un Maignan ou compose la fable des Deux pigeons, comme on le prétend pour Lafontaine? Ne voit-on pas que l'on est amené à accorder à la cérébration une valeur bien supérieure à celle de l'intelligence ordinaire, puisque c'est à elle que l'on rapporte même les manifes-

1. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, p. 414-415.

tations du génie? D'ailleurs, à examiner les cas de près, on s'aperçoit qu'ordinairement le travail mental a été accompagné de conscience; dans les constructions effectuées pendant le rêve, par exemple, on se souvient d'avoir rêvé..., et ces faits ne sont conservés dans la mémoire, prolongement de la conscience, que parce qu'ils ont déjà paru dans la conscience. Le rapprochement de ces faits avec l'influence du subconscient durant la veille — Archimède oubliant le siège de Syracuse, Hégel finissant sa *Phrénologie de l'esprit,* pendant la bataille d'Iéna — montre bien qu'il s'agit d'une attention prolongée, d'un effort constant de l'esprit qui continue à chercher, poursuit lentement, presque sans que l'on s'aperçoive de ses investigations. Les intuitions ne sont que la conclusion d'un lent travail psychologique. On sait la réponse de Newton à qui lui demandait comment il avait découvert la loi de la gravitation : « En y pensant toujours[1]. »

Loin de pouvoir se réclamer des règles de la méthode scientifique, la théorie cérébraliste nous paraît résolument écartée par ce principe de logique scientifique : rejeter toute hypothèse qui est en contradiction avec les faits.

*
* *

2° *Théorie des phénomènes psychologiques sousconscients,* ou de la multiplicité des consciences, plus spécialement acceptée par Colsenet, Binet, Pierre

1. On peut encore expliquer tous ces faits prétendus de cérébration, soit par une intuition de l'esprit au réveil, intuition rendue plus facile par le repos pris par l'organisme, soit par un véritable travail intellectuel, dont on aurait perdu la mémoire, en retenant seulement le résultat. Ainsi en est-il pour le rêve. Brusquement éveillé, le rêveur se souvient.

Janet, Flournoy, Delacroix, Myers, Prince, et la psychologie américaine.

A l'opposé des philosophes de la conscience épiphénomène qui tendaient à réduire le côté psychologique, les partisans de la seconde interprétation rapprochent jusqu'à presque les identifier la conscience et la vie. « La vie de l'esprit n'est pas renfermée dans les étroites limites de ce qui nous apparaît à un moment donné; elle s'étend à l'être tout entier, pénètre l'organisme. Nous ne comprenons pas que la conscience s'ajoute à des sensations, à des perceptions qui en seraient dépourvues d'abord. Mouvement et pensée ne sont pas successifs, mais tous deux s'accordent dans toutes les manifestations de la vie [1]. » Loin d'être un luxe, la conscience leur paraît inhérente à toute manifestation psychologique, sinon organique. C'est à la philosophie leibnitzienne des petites perceptions que cette explication se relie, et, avec elle, elle incline à admettre une conscience sourde, essentielle à tous ces faits, quoique souvent non aperçue.

En effet, d'après cette interprétation du subconscient, la conscience dont parle le psychologue et qu'il analyse, celle par laquelle il se connaît n'est qu'un type de conscience parmi plusieurs autres possibles ou réelles. En fait, il faut admettre dans l'homme une multiplicité de centres de conscience. A l'arrière-plan de la conscience principale, vivent dans l'ombre les souvenirs, les images, reliés en synthèses plus ou moins cohérentes, mais accompagnés d'une véritable conscience : acteurs qui attendent dans la coulisse le moment de paraître au grand jour. Leur position en dehors du champ ordinaire d'aperception nous les laisse habituellement ignorer. Mais cette inconscience n'est que relative, et seulement vis-à-

1. Colsenet, *L'activité inconsciente de l'esprit*, 1880, p. 267.

vis du moi prédominant. Ces synthèses ont leur vie propre, leur lumière propre, leur action propre. « Une conscience ne cesse pas d'accompagner les éléments qui restent ainsi dans l'ombre[1] ». C'est à cette manière d'être qu'il convient, nous dit-on, de réserver proprement le nom d'état subconscient.

L'existence de ce personnage subconscient se manifeste, avec un développement remarquable, dans le somnambulisme spontané; pour un moment, il devient alors, du fait de l'effacement du moi, la véritable activité directrice; mais, durant les intervalles, il persiste tout au fond de l'être, prêt à reparaître ou à se révéler à l'expérimentateur qui peut le forcer à émerger, grâce à la distraction ou à l'écriture automatique. Or, comme ces mêmes phénomènes sont susceptibles d'être provoqués dans l'individu normal, on est amené à étendre ces conclusions à toute vie. « En un mot, il peut y avoir chez un même individu, pluralité de mémoires, pluralité de consciences, pluralité de personnalités et chacune de ces mémoires, de ces consciences, de ces personnalités, ne connaît que ce qui se passe sur son territoire[2]. »

Pourtant, bien qu'en complète opposition sur la nature du subconscient, la théorie cérébraliste et l'hypothèse des sous-consciences s'accordent sur plusieurs points. D'abord, toutes deux se refusent à admettre la distinction des facultés de l'âme, comme une complication inutile de la psychologie; et nous savons que la doctrine de la continuité, plus que toute autre, rejette cette thèse traditionnelle. Toutes deux encore affirment l'impossibilité de phénomènes psychologiques dépourvus de toute conscience. « Une pensée dépourvue de toute conscience est en effet totalement inintelligible pour nous ; elle ne repré-

1. Cf. un chapitre sur ce sujet de Fr. Bouillier, «Les petites consciences », dans *La vraie conscience*, 1882.
2 Binet, *Les altérations de la personnalité*, conclusion.

sente rien de connu, ni même de concevable, » écrit Colsenet; et Ribot : « Si l'âme est posée à titre de substance pensante dont les états de conscience sont des manifestations, on ne peut que par une contradiction manifeste lui rapporter les états inconscients; tous les subterfuges de langage et l'habileté dialectique n'y feront rien[1]. » Toutes deux enfin reconnaissent que le moi est une coordination, quitte à l'expliquer autrement. Pour l'école expérimentale, dans le moi il faut voir le résultat d'une cohésion, d'une somme d'états psychologiques et physiologiques; la thèse de la subconscience comparera plutôt ce résultat à une « symphonie ». « Chaque conscience ne connaît et n'exécute que sa partition; seule la conscience du moi dirige l'ensemble et connaît l'harmonie qui en résulte. Chaque conscience retentit confusément dans la conscience principale[2]. » L'une et l'autre écoles pourront donc conclure que la conscience du moi n'est qu'un point lumineux dans la vie de l'esprit.

Or, c'est à cette théorie de la conscience que se rattache W. Jämes. Plusieurs nous paraissent s'être mépris qui ont fait de lui un partisan, soit de la thèse cérébraliste de Maudsley, soit de la thèse animiste des phénomènes psychologiques inconscients. A la vérité, certaines expressions équivoques ont pu favoriser ces interprétations. Souvent en effet Jämes emploie indifféremment les termes de subconscient et d'inconscient; il parle d'incubation et de cérébration; il expose une théorie mécanique des poussées et des inhibitions de forces qui luttent au-dessous de la conscience; l'invasion brusque des tendances subconscientes dans la vie ordinaire est expliquée par « une maturation subconsciente d'i-

1. Ribot, *Maladies de la personnalité*, p. 8.
2. Colsenet, *op. cit.*, p. 276.

dées, suivie d'explosion ». A y regarder de près cependant, et malgré peut-être un flottement de la pensée dont nous aurons à rechercher la cause, c'est bien à l'hypothèse de la multiplicité des consciences qu'il se rallie. Donnons-en pour preuves les auteurs auxquels il se réfère explicitement, Binet, Pierre Janet, Myers, puis la date de la découverte (1886) qu'il regarde comme « le progrès le plus considérable accompli depuis vingt ans en psychologie » et qu'il résume ainsi : « Il existe au moins chez certains sujets un certain nombre de souvenirs, d'idées et de sentiments, tout à fait en dehors de la conscience ordinaire et qui cependant doivent être comptés comme des faits conscients » ; et ceci lui parait vrai de tous les individus, en vertu de l'identité du mécanisme psychologique. D'ailleurs, après l'avoir expérimenté sur lui-même, sous l'influence du protoxyde d'azote, il n'hésite plus à l'affirmer. « Notre conscience normale n'est qu'un type particulier de conscience, séparé comme par une fine membrane de plusieurs autres qui attendent le moment favorable pour entrer en jeu. Nous pouvons traverser la vie sans soupçonner leur existence ; mais en présence du stimulant convenable, ils apparaissent réels et complets[1] ». A un examen attentif la véritable pensée de James sur ce sujet ne saurait laisser de doute.

Cependant, pour la saisir tout entière, il est nécessaire de pousser plus loin l'analyse. La théorie de la sous-conscience elle-même a suscité deux interprétations, l'une psychologique, l'autre métaphysique. D'accord pour affirmer l'existence du subconscient dans le sens que nous avons marqué, elles diffèrent d'avis sur son origine et sur sa nature.

L'explication psychologique, celle de Binet, Pierre

1. *Op. cit.*, p. 329.

Janet, Delacroix, Flournoy, estime que l'unité de conscience est le fait primitif; puis, soit par l'effet de l'oubli ou d'autres conditions, les synthèses psychologiques subissent des désintégrations, des dissociations; il y a rupture dans la continuité des phénomènes. Or, cette division d'états qui formaient un tout concret entraîne une division ou un émiettement de consciences. La multiplicité est donc un résultat, le produit d'une scission dans l'agrégat primitif. D'abord comprises dans le champ visuel psychologique, sensations, images, idées, en sortent par la suite, passent à l'arrière-plan et se groupent en consciences secondaires. Rien n'est changé dans leur manière d'être, ni dans leur éclairement intérieur, sinon que cet éclairement n'est pas aperçu du sujet.

W. Jämes et Myers exposent une hypothèse un peu différente ou, du moins, ajoutent à la théorie psychologique une surcroyance métaphysique qui la modifie profondément. Ce qu'il y a de primitif pour eux, c'est le subconscient; ce qu'il y a de secondaire, de dérivé, c'est la conscience du moi ou conscience dominante, résultat d'une adaptation aux besoins pratiques. « Je considère, moi, la vie supraliminale comme un cas privilégié de la personnalité, » dit Myers[1]; et avec lui Jämes pense que « chacun de nous possède une existence psychologique plus stable et plus étendue qu'il ne s'en doute, de telle sorte que le moi conscient ne représente qu'une expression très amoindrie de notre personnalité ».

A cette partie de nous-mêmes non exprimée, on réserve proprement le nom de Moi subliminal. Or ce Moi, Jämes le conçoit comme « faisant *partie de quelque chose de plus grand, mais de même nature* », ce qui constitue son hypothèse personnelle.

1. Cf. Myers, *La personnalité humaine.*

L'expérience religieuse lui a démontré la réalité des relations entre l'invisible et le visible, entre les sentiments intérieurs de l'être et l'influence de ce plus grand d'où lui vient la délivrance ; or cette action ne lui paraît explicable que par une identité de nature entre ce qui agit et ce qui reçoit. Le subconscient sert ainsi de trait d'union entre deux mondes, et par suite entre la religion et la science. La continuité métaphysique trouve sa justification de façon originale. Par sa partie plongée dans l'ombre, notre personnalité se continue dans un monde plus vaste dont elle est partie intégrante; par son côté éclairé, elle est tournée vers les choses pratiques. Il y a de la sorte une série de retentissements du monde invisible dans la subconscience, et de la subconscience dans la portion qui émerge. De cette source mystérieuse procède ce qu'il y a de meilleur en nous, génie, intuitions mystiques, sainteté. A cette surcroyance, Jämes se sent assez fermement attaché pour y jouer sa destinée : « Tout ce que je sais, tout ce que je sens, tend à me persuader qu'en dehors de ce monde il en existe d'autres où nous puisons des expériences capables d'enrichir et de transformer notre vie[1]. »

Dans la discussion de l'hypothèse de la sous-conscience, distinguons, nous aussi, l'explication psychologique et la surcroyance métaphysique, et tenons-nous-en pour l'instant à la première. Trois propositions peuvent marquer notre position à ce sujet :

1° Il existe réellement des synthèses psychologi-

1. C'est par là aussi que Jämes explique l'efficacité de la prière, et « l'impression ressentie par le sujet dans ce phénomène, qu'un principe spirituel, qui en un sens fait partie de lui-même et qui cependant en est distinct, exerce sur son foyer d'énergie personnelle une influence vivante et régénératrice qu'on ne peut comparer à aucune autre », *op. cit.*, p. 433. La « communion par la prière » s'expliquerait par l'intervention du subconscient dans la conscience claire quelle que soit l'origine éloignée de cette action.

ques, constitutives de l'*idée* du moi, non de la *personnalité, réalité métaphysique* supposée par ces synthèses;

2° Dans ces synthèses s'effectuent des scissions, des désagrégations;

3° Les désagrégations n'entraînent nullement des multiplications ou des divisions de conscience.

La doctrine spiritualiste sur les deux premiers points a été trop nettement présentée bien des fois pour qu'il y ait rien à ajouter.

Il suffit d'examiner la troisième.

Soutiendra-t-on que la multiplicité de consciences était antérieure à toute division psychologique? Colsenet l'a prétendu, en particulier; et d'après lui, chaque centre nerveux est aussi le siège d'une conscience. Mais n'est-il pas légitime ici, à l'encontre de cette hypothèse toute gratuite, de faire appel à la loi de parcimonie : *non sunt entia multiplicanda sine necessitate?* N'est-il pas étrange, d'ailleurs, que ceux-là mêmes qui reprochent à la philosophie scolastique de s'être embarrassée de facultés, aboutissent à une telle floraison de petites individualités, éparses dans l'être? Il y a là un exemple de complication bien inutile. En présence de toutes ces consciences dont on ne voit pas le rôle, dans ces centres nerveux, l'on pense à la théorie des archées secondaires et de l'archée principal de Van Helmont. L'on dirait les rouages d'une administration très complexe et sans objet.

Est-on plutôt disposé à admettre la multiplication des consciences par division? En fait, l'on n'évite pas les reproches adressés à la théorie précédente. Pourquoi la dissociation des synthèses psychologiques entraînerait-elle l'émiettement des consciences? Cette conscience n'est-elle pas un éclairement immatériel qui ne peut être découpé en parties? Elle constitue une aperception simultanée par le sujet des phéno-

mènes qui sont produits en lui et par lui; elle est une, en vertu même de l'unité de l'être qu'elle reflète et qu'elle exprime. Supprimez cette unité fondamentale, et vous supprimerez tout à la fois et la possibilité des synthèses psychologiques, et la saisie par l'esprit de leur association. Il n'y a de coordination possible que par une unité antérieure, bien loin que la coordination puisse créer cette unité. Or, l'existence même de cette synthèse et le fait primitif de l'unité de conscience, cette théorie associationniste est dans l'impossibilité de les justifier. En réalité, elle ne peut parler d'émiettement que parce qu'elle supposait implicitement que chaque fait psychologique était accompagné de sa lumière propre, et qu'à côté du faisceau des phénomènes groupés momentanément, il y avait le faisceau de leurs clartés : d'où facilité pour rompre cette unité factice. Il y a donc méconnaissance du rôle synthétique de la conscience.

Ce reproche paraît également fondé qui accuse l'hypothèse de la sous-conscience d'être une explication purement verbale, hypostasiant les faits dont il faut rendre compte. Wundt a qualifié rigoureusement un tel procédé : « Cette théorie, me semble-t-il, est un exemple frappant de cette manière trompeuse d'expliquer les phénomènes qui consiste à introduire un mot nouveau pour interpréter les choses et à considérer ensuite ces choses comme expliquées... Au lieu de chercher dans les lois de la conscience même la signification de ces phénomènes, on introduit simplement une seconde conscience à qui on attribue ces faits obscurs ou tout à fait inconscients [1]. » On divise ainsi la vie psychique en deux parts, celle qui relève de la conscience normale et demeure soumise aux lois générales de la psychologie, et celle qui est sous la dépendance d'une activité ou de plusieurs activités se-

1. *Hypnotisme et suggestion*, p. 56-58. Alcan, 3e édit.

condaires, ayant leurs lois propres, et troublant parfois la vie normale. Au lieu de passer des faits bien connus de la psychologie générale aux phénomènes pathologiques, par extension des explications et des lois déjà vérifiées, on suppose une coupure, on édifie une hypothèse nouvelle, quitte à tenter un raccord entre ces deux tronçons de psychisme.

Il est vrai que l'on présente cette thèse comme nécessitée par des exigences rationnelles et expérimentales. Difficulté rationnelle : puisque les phénomènes psychologiques persistent, après avoir disparu du champ visuel interne, comment pourraient-ils exister sans être accompagnés de conscience ? Peut-on concevoir une manière d'être différente, et dès lors n'y a-t-il pas nécessité logique de comprendre ainsi la survivance de ces phénomènes ? Difficulté expérimentale : des observations précises, écriture automatique, dédoublements simultanés de la personnalité, etc., n'imposent-elles pas cette hypothèse ? Comment dès lors y échapper malgré ses obscurités ?

Laissons pour l'instant l'objection tirée de l'impossibilité qu'il y aurait pour un fait psychologique à exister sans être conscient et passons aussitôt à l'étude des faits. Or, bien loin que les phénomènes pathologiques confirment la théorie de la multiplicité des consciences, leur analyse témoigne en faveur de l'unité réelle et persistante de la personne humaine. Les sensations, images, souvenirs, peuvent bien s'organiser en groupes distincts, par suite des scissions produites dans la série psychologique. Mais ces scissions ne sont jamais complètes, soit surtout parce qu'entre les groupes il y a des points de contact, des tangences et même des compénétrations, soit parce que, sous la multiplicité phénoménale apparente, l'unité substantielle persiste.

La preuve de ces affirmations, montrons-la d'abord dans l'observation des dédoublements successifs de

la personnalité, en nous arrêtant de préférence aux cas classiques[1]. L'adolescent étudié par le docteur Azam continue, durant sa seconde vie, à reconnaître son père, sa mère, la religieuse qui le soigne, à dire ses prières au moment convenable : il n'y a donc pas séparation totale entre ces deux vies successives. Félida a durant sa crise la connaissance de tous les faits de la vie normale : la seconde conscience n'est donc pas étrangère à la première, mais l'enveloppe en la débordant. La malade de Blois compare nettement ses deux états alternatifs et dit pour désigner sa condition normale, caractérisée par une mémoire plus ingrate : quand *je suis* bête, affirmant ainsi la permanence du même sujet sous la variété des situations. On cite, il est vrai, des cas dans lesquels la scission entre les groupes de souvenirs serait complète. Mais on reconnaît cependant que les observations n'ont pas été poussées assez loin pour savoir si les habitudes organiques ne persistaient pas[2]. Enfin, la distinction des consciences fût-elle totale, il y faudrait voir à proprement parler des altérations de la mémoire, la persistance des souvenirs durant le second état supposant nécessairement un sujet permanent en qui elles demeurent, et un sujet intelligent, puisqu'il les reconnaîtra. Ainsi la multiplicité même requiert d'autant plus l'unité métaphysique de la personne. La même interprétation vaut pour les faits de dédoublements simultanés ; les phénomènes psychiques d'un même individu se groupent autour de deux centres, de deux faisceaux et aboutissent à deux ou plusieurs synthèses, ou *moi* simultanés, et l'on peut, si l'on veut, désigner par un nom différent chacun de ces groupes. Mais c'est dépasser l'expérience et être victime d'un procédé que substantifier une série de faits et conclure de la multiplicité des synthèses

1. Ribot, *Mal. de la pers.*
2. Binet, *Alt. de la pers.*

psychologiques à la multiplicité des sujets conscients.

Ces raisons nous paraissent suffisantes pour rejeter l'hypothèse fondamentale dont W. Jämes entend faire l'application à la vie religieuse.

*
* *

3° *Théorie animiste des faits psychologiques inconscients.* — A la première question posée dès le début de ce travail : Le subconscient existe-t-il? il y a une troisième réponse que nous signalerons rapidement, puisqu'elle diffère entièrement de l'hypothèse acceptée par Jämes. Cette troisième théorie est la théorie dite animiste. Distinguons-la nettement de la solution cérébraliste avec laquelle elle est souvent, et bien à tort, confondue.

Pour l'animiste, comme pour Maudsley, Huxley, etc., la conscience peut être considérée comme un épiphénomène, se superposant à certains faits déjà constitués, les éclairant pour le sujet sans modifier leur nature. Dans les deux interprétations, la conscience n'est donc pas essentielle à tous les phénomènes psychiques. L'existence de ces réalités ne dépend pas nécessairement de la connaissance que le sujet peut en avoir ; il y a là deux opérations distinctes dont l'une s'ajoute à l'autre dans des conditions données. Ajoutons que, dans ces deux théories, le subconscient doit s'interpréter dans le sens rigoureux d'inconscient, d'inconscient absolu et non pas relatif, comme dans le système de la sous-conscience.

Seulement, et c'est ce que l'on devrait remarquer, les deux hypothèses ne se ressemblent qu'à la surface ; dans le fond, elles diffèrent essentiellement par plusieurs points. En premier lieu, la nature du phéno-

mène auquel s'ajoute la conscience est entendue dans deux sens radicalement opposés par l'animiste et le cérébraliste. Pour le dernier, sensations, images, mémoire, appartiennent à l'ordre des faits physiologiques et demeurent tels, lorsque accidentellement ils deviennent conscients ; le premier appuie énergiquement sur le caractère psychologique de ces mêmes faits ; sensations, images, mémoire, ont des conditions organiques, mais n'existent que comme réalités d'un ordre supérieur. Entre l'animiste et le cérébraliste il y a toute la différence qui sépare la doctrine spiritualiste du matérialisme.

En second lieu, pour les philosophes de la cérébration inconsciente, il existe des jugements, des raisonnements, des volitions, qui échappent à la conscience, et sur lesquels la conscience n'a aucune action : d'où le nom de théorie des idées-reflets. L'animiste restreint ce caractère de faits inconscients aux phénomènes de la vie sensible ; s'il admet qu'il y a des sensations non senties ou non aperçues par le sujet, il ne croit pas qu'il se produise des pensées non pensées, et des volitions non connues et voulues. C'est dire que selon lui la conscience est essentielle à la vie intellectuelle. Sans doute, il y aura pour celle-ci plus ou moins d'attention, et par suite une conscience plus ou moins sourde. Mais il n'admet pas pour les faits intellectuels la séparation de la pensée et de la conscience ; je ne puis penser sans saisir plus ou moins confusément que je pense ; à plus forte raison, en est-il de même pour les jugements et les raisonnements ; quant à la volition, qui serait accompagnée de conscience et non précédée efficacement par elle, fidèle à l'axiome de l'École : *Nihil volitum, nisi præcognitum,* l'animiste la tient pour impossible. Non pas qu'il nie l'influence sur la volonté des sensations, des tendances, des dispositions organiques dont plus qu'aucun autre Maine de Biran a

analysé la poussée obscure[1]. Mais influence n'est pas déterminisme. En résumé, si le philosophe animiste accepte la théorie de la conscience épiphénomène, il ne l'étend pas au domaine de la vie spirituelle et il combat l'interprétation qu'en donne le monisme matérialiste dans le système des idées-reflets.

Cette position de l'animisme, distincte à la fois et de la thèse cérébraliste et du système de la sous-conscience, étant nettement marquée pour dissiper des confusions assez fréquentes, indiquons rapidement quelques-unes des preuves apportées en faveur de cette hypothèse.

En droit, rien ne s'oppose à ce qu'il existe des phénomènes psychologiques inconscients, au sens restreint indiqué plus haut. La contradiction prétendue que certains spiritualistes croient trouver dans ce concept témoigne chez eux d'une persistance de certains postulats cartésiens[2]. Dans la philosophie de Descartes, âme, pensée, conscience, sont assimilées l'une à l'autre; l'âme a pour essence la pensée, et la pensée est essentiellement consciente, l'âme spirituelle ne pouvant agir sans savoir qu'elle agit; d'où la séparation très nette entre les faits organiques, dont le corps est le principe, et les faits psychologiques conscients issus de l'âme. Mais, dans la doctrine aristotélicienne, c'est l'âme qui fait vivre aussi bien que sentir et penser; elle produit donc des opérations de la vie organique, circulation, digestion, etc., dont normalement elle ne prend pas conscience; pourquoi n'en serait-il pas de même de certains faits de la vie sensible, sensations, images, etc.? De plus Descartes, et les philosophes cartésiens, assimilent

1. Cf., sur ce sujet, *Maine de Biran*, par COUAILHAC. liv. III, Alcan, 1905, collect. « Les grands philosophes », — et notre étude, *Maine de Biran*, 2e édit., Bloud, 1906, collect. « La Pensée chrétienne ».

2. M. DOMET DE VORGES indique nettement cette raison ; le nom des adversaires modernes de cette théorie, Cousin, Bouillier, Rabier, etc., est assez significatif.

bien à tort la pensée et la conscience, en identifiant deux ordres essentiellement différents, celui de la vie sensible et celui du domaine intellectuel : confusion qui ne peut que favoriser l'identification en sens contraire tentée par le sensualisme. A l'affirmation de Cousin[1] et de son école : « La conscience n'est pas une faculté particulière, la conscience, c'est l'intelligence, la raison présente à elle-même, s'éclairant elle-même », l'animiste répond en relevant cette perpétuelle confusion qui attribue à la conscience sensible ce qui est vrai seulement de la connaissance intellectuelle. Et en agissant ainsi, il croit défendre les droits de l'esprit, bien plus utilement que ne le fait le spiritualisme excessif[2].

A d'autres qui demandent quelle conception positive on peut se faire d'une sensation inconsciente, on signale un vice de méthode dont ils sont victimes, et qui les conduit à confondre l'existence d'une réalité et la connaissance que l'on en a. Occupés qu'ils sont à s'analyser par la réflexion et à vivre tout près d'eux-mêmes, ils en viennent assez vite à « se laisser tromper par l'artifice même de leur méthode d'observation, au point de prendre leurs états réflexes et conscients pour des états essentiels aux phénomènes psychologiques, alors qu'ils ne sont essentiels qu'à leur méthode[3] ».

Quant aux preuves de fait en faveur de cette thèse, les spiritualistes dont il est ici question les trouvent dans les observations recueillies par les deux autres doctrines du subconscient ; ils en donnent seulement une interprétation différente. Sans s'arrêter d'abord aux faits pathologiques pour en dégager une con-

1. *Leçons sur la philosophie de Kant*, avant-propos.

2. M. Fonsegrive reconnaît bien, quoiqu'il n'accepte pas cette théorie, que, pour un animiste, il y a place sans contradiction pour des phénomènes psychologiques inconscients. *Grande Encyclopédie*, art. « Inconscient ».

3. Farges, *Le cerveau, l'âme et les facultés*, p. 307.

clusion sur la vie normale, ils estiment qu'ils n'ont pas à négliger ces moyens d'information supplémentaire ; mais l'analyse de la distraction, de la rêverie, des moments qui suivent immédiatement le sommeil, l'existence du seuil de la sensation consciente, de l'écriture automatique, du pendule explorateur, de la lecture des pensées et autres, leur paraissent suffisants pour croire leur hypothèse scientifiquement fondée.

D'ailleurs les philosophes spiritualistes qui acceptent la théorie des faits psychologiques inconscients, de Broglie[1], Mgr Mercier[2], M. Domet de Vorges, M. Farges, M. Blanc, n'estiment nullement être en désaccord avec la doctrine de l'École. Tout d'abord cette interprétation est conforme, comme on l'a dit, à la conception aristotélicienne de l'essence de l'âme et de ses relations avec le corps ; elle paraît cadrer avec la théorie générale de l'acte et de la puissance, puisque les faits psychologiques inconscients demeurent aptes à être perçus du sujet, si certaines conditions se réalisent ; elle s'accorde en particulier très nettement avec l'enseignement de la philosophie thomiste sur le « sensus communis » « a quo percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre »[3] ; la vision existe, avant que le sujet ne s'aperçoive qu'il voit ; voir et regarder traduisent exactement ces deux opérations différentes. En réalité, les théoriciens dont nous acceptons l'opinion n'ont fait qu'étendre aux divers phénomènes de la vie sensible la doctrine thomiste sur les sensations et le rôle attribué au « sensus communis » vis-à-vis d'elles, et par suite sur la distinction des sens externes et de la conscience sensible.

1. *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, Bloud, 1905, p. 52-55.
2. *Psychologie*, 2e part., ch. I, art. 1, § 3 — Farges, *op. cit.* — Blanc, *Philosophie scolastique*, t. II, ch. XLIX, ce dernier implicitement.
3. *Summ. theol.*, Ia, q. LXXVIII, a. 4, ad 2um.

Il nous a paru qu'il était nécessaire, dans une étude sérieuse, de discuter l'hypothèse dont se sert Jämes pour en tirer l'explication de tous les faits religieux. Cette hypothèse, il l'a présentée comme une vérité communément admise par la psychologie, et comme la plus grande découverte faite en cette science depuis plus de vingt ans ; un examen attentif nous a montré la diversité des interprétations qui se cachent sous le même nom, et le peu de valeur de l'interprétation spéciale à laquelle Jämes s'est arrêté. On pourrait à la rigueur s'en tenir là dans la discussion de son explication. Mais pour montrer par le détail combien elle est en fait insuffisante, il convient d'en arriver à une étude directe, en abordant la seconde question : A supposer qu'il existât, le subconscient pourrait-il rendre compte de l'origine et du caractère des faits religieux ?

IV

LA THÉORIE DE LA SUBCONSCIENCE ET SES APPLICATIONS AUX EXPÉRIENCES RELIGIEUSES.

Puisque la subconscience n'est pas un fait scientifique, mais une hypothèse, susceptible d'ailleurs d'interprétations philosophiques très différentes, il nous a paru, en premier lieu, qu'appuyer sur cette base discutable l'explication des faits religieux était s'écarter notablement de la rigueur exigée par une méthode vraiment scientifique; on ne va plus ici du connu à l'inconnu, mais du problématique à l'inconnu. De plus, et ce second reproche ne nous semble pas moins grave, la méthode est viciée dès le début par le postulat déjà signalé : l'explication qui vaut pour certains faits psychologiques vaut également pour les faits religieux, puisque ceux-ci ne peuvent pas être de nature différente, a priorisme qui, à nouveau, et par avance, rend la solution suspecte. Pour achever d'éclairer les esprits sur l'illégitimité de cette solution, il suffit de la confronter avec l'expérience, en établissant une comparaison entre les caractères essentiels des diverses expériences religieuses, conversions, faits mystiques, prières, etc... et les phénomènes d'automatisme auxquels on s'efforce de les ramener.

*
* *

I. *Origine de la religion.* — Et d'abord, comment expliquer dans cette hypothèse l'origine de la religion? Par quel procédé mystérieux et presque insaisissable la religion sort-elle de la conscience subliminale? Les psychologues du subconscient, d'ordinaire, affirment cette origine, bien plus clairement qu'ils ne la décrivent; et leur description est si singulièrement imprécise qu'il est presque impossible de l'enfermer en quelques formules nettes. Essayons cependant, en la traduisant librement au risque de la défigurer.

La vie religieuse sort de la subconscience, parce que, en réalité, toute la vie psychologique émerge de ce fonds obscur. C'est dans ce souterrain que s'élabore la conception intellectuelle de l'artiste ou de l'homme du génie, que se prédéterminent les résolutions que l'homme croira le produit spontané de sa raison et de sa liberté. Le résultat de ce travail affleure au-dessus de la conscience, mais le travail lui-même s'effectue dans les profondeurs de l'être. Pensées, images, sentiments, volitions, existent préformés dans ces sous-sols de l'activité psychologique, inconnus du sujet qui les voit seulement apparaître, sans se douter de leur existence antérieure. Cet autre monde, dans lequel les âmes auraient déjà vécu, selon Platon, ces philosophes modernes l'entendent de ce monde intérieur sur lequel à peine quelques échappées sont possibles et où toutes choses vivaient déjà. Voilà la source d'où sort inépuisablement l'inspiration de l'artiste, la soudaine intuition du génie, l'élan de piété de l'homme religieux. En résumé, la vie religieuse, identique dans son fond aux autres manifestations psychologi-

ques, vient comme celle-ci de la subconscience [1].

Essayons une précision nouvelle. Parmi les tendances fondamentales de la nature humaine, deux paraissent plus primitives et plus essentielles : l'aspiration à une vie toujours plus intense, et le besoin d'unification de tout notre être. Le désir du bonheur, premier moteur de notre activité, peut se décomposer en ces deux impulsions : instinct du développement de la vie, nécessité d'une harmonie à réaliser entre nos tendances [2]. Toutes nos pensées, tous nos sentiments, tous nos actes, impliquent cette double affirmation, qui est à notre existence psychologique, pour employer une expression de Leibnitz, ce que les muscles et les tendons sont pour la marche... Quand notre vie est intensifiée et agrandie par la santé, la joie, elle se traduit à la conscience par une satisfaction à tournure religieuse, sentiment de bonté ineffable à l'égard de l'univers entier, impression de communion intime, de sympathie affectueuse et réciproque avec ce qui nous entoure : c'est la religion des âmes à tendance optimiste; que si, au contraire, il y a, tout au fond de notre être, déchirement intérieur et conflit d'idées, d'impulsions, qui se heurtent et s'opposent dans leur force vive, cette division engendre un sentiment très douloureux dont la cause nous échappe, bien que l'impression en soit aiguë :

1. Encyclique *Pascendi* : « Tout phénomène vital — et, on l'a dit, telle est la religion — a pour premier stimulant une nécessité, un besoin; pour première manifestation, ce mouvement du cœur appelé sentiment. Il suit, puisque l'objet de la religion est Dieu, que la foi, principe et fondement de toute religion, réside dans un certain sentiment intime engendré lui-même par le besoin du divin. Ce besoin d'ailleurs, ne se trahissant que dans de certaines rencontres déterminées et favorables, n'appartient pas de soi au domaine de la conscience; dans le principe il gît au-dessous, et selon un vocable emprunté de la philosophie moderne, dans la *subconscience*, où il faut ajouter que sa racine reste cachée entièrement inaccessible à l'esprit », p. 9-10.

2. JAMES, *op. cit.*, p. 138-159. Cf. aussi DELACROIX, *op. cit.*

sentiment confus que quelque chose va mal en nous, inclination ou aspiration à la délivrance, qui se traduit par un cri de détresse de l'être qui se sent mourir vers quelqu'un qui puisse le sauver, en rétablissant en lui l'harmonie de l'unité.

Le sentiment religieux n'est donc, on le voit, dans cette doctrine, qu'une manifestation et une interprétation; manifestation d'un état plus profond dont la connaissance échappe au sujet, interprétation que celui-ci se donne à lui-même de cet état inconnu. La thèse de la subconscience se trouve ainsi liée à la thèse de la primauté du sentiment sur la connaissance dont elle est le prolongement spontané; ainsi encore a-t-elle des rapports étroits avec l'agnosticisme et l'évolutionisme. L'évolutionisme avait cherché dans les faits les plus simples de la vie psychologique les humbles commencements et les racines de toutes les opérations supérieures; il faut pousser plus loin cette analyse et tenter une réduction nouvelle. Le sentiment n'est pas le fait primitif, le vrai point de départ de ces processus de développement religieux; à son tour il résulte d'une poussée, d'une réalité plus primitive. Comme tout le reste, le sentiment religieux est un résultat. Quant à la vraie source d'où il sort et à l'opération mystérieuse par laquelle il se manifeste, l'une et l'autre sont entièrement inconnues. Littéralement, et dans un sens psychologiquement plus exact, on est en face d'un Dieu inconnu. Par sa base, le sentiment religieux naît de l'agnosticisme.

Mais un travail nouveau se produit dans cette élaboration qui en vient à rendre ce sentiment plus durable et très différent des autres : ténacité et spécificité qui sont le résultat d'une consolidation rationnelle; pour que cette aspiration subsiste en nous, il faut qu'elle s'attache à un être qui lui serve désormais de support; comme le besoin de la vie et de l'ordre a créé l'aspiration religieuse à la délivrance, le besoin de la déli-

vrance opère une personnification de cet Être secourable et bon, vers lequel on tend. L'affirmation de Dieu est inhérente à la tendance religieuse, non pas en ce sens que celle-ci en procède, mais parce qu'elle y conduit; elle constitue non un *principe* d'explication, mais la *conséquence* d'une interprétation. Elle résulte en un mot d'une organisation supérieure de la conscience religieuse. Enfin, et toujours d'après la même loi psychologique, le besoin que l'on a de cet être puissant exigeant de lui des attributs de puissance, de bonté, d'intelligence, pour savoir, vouloir et pouvoir intervenir dans la vie de l'individu, on l'en revêt spontanément. Le *processus* est donc essentiellement le même et se répète à chaque étape de cette lente organisation. Ainsi, par une transformation graduelle et grâce à un mécanisme dont l'homme est la dupe, ce qui était besoin imprécis devient aspiration définie; le résultat d'un travail souterrain revêt les caractères de tendance primesautière et universelle. Le fidèle s'est créé, sans le savoir, le Dieu dont il avait besoin[1].

En systématisant et en accentuant un peu cette explication de l'origine de la religion, nous ne croyons pas cependant avoir été infidèle à la pensée des psychologues du subconscient. Nous pourrons maintenant nous attaquer à la discussion d'une doctrine qu'il importait de préciser d'abord. Or deux remarques nous permettront, croyons-nous, de faire justice de ce que nous appellerions une pure fantaisie psychologique.

1. Cf. Encyclique *Pascendi* : « Dans les profondeurs de la subconscience, sans nul jugement préalable (ce qui est du pur fidéisme) le besoin du divin suscite dans l'âme portée à la religion un sentiment particulier. Ce sentiment a ceci de propre qu'il enveloppe Dieu et comme objet et comme cause intime...

« Obscur, presque informe à l'origine, ce sentiment est allé progressant sous l'influence secrète du principe qui lui donna l'être, et de niveau avec la vie humaine, dont on se rappelle qu'il n'est qu'une forme. »

Comment nous défendre en premier lieu d'un profond sentiment d'étonnement, quand nous nous appliquons à juger cette explication ? Jämes nous a dit : le psychologue ne sait pas plus que le théologien ce qui se passe dans la conscience subliminale [1]. Précieux aveu qui nous montre bien que cet appel à la subconscience est, comme on l'a noté, l'expédient d'une psychologie religieuse aux abois, aveu qui nous révèle ce qu'il y a de factice dans toute cette virtuosité. Eh quoi ! le subconscient est impénétrable au psychologue ; et les psychologues du subconscient comme Delacroix, Flournoy, Coë, etc., s'attachent à décrire étape par étape le lent travail souterrain d'où naissent la religion, et Dieu, son objet. Par quel artifice de procédé, ou par quel don mystérieux de seconde vue introspective, ce qui est par nature impénétrable au psychologue devient-il si manifeste pour quelques-uns? Ceux-ci ne craignent pas de partir des premiers linéaments de la vie religieuse pour en suivre la formation, comme le biologiste qui suit en embryogénie la formation d'un organe. Leur description emprunte l'assurance de l'histoire et de la vision ; et le témoin dont parle l'historien ne dira pas avec plus d'assurance : J'étais là, telle chose m'advint. Ces psychologues ne seraient-ils pas eux aussi la dupe d'un besoin que leur conscience ignore sans doute, mais que sa manifestation rend évidente : besoin de l'analyste qui, par peur de s'arrêter à des éléments premiers, pulvérise les faits, et les fait évanouir dans cette analyse, besoin aussi d'une virtuosité créatrice qui s'enchante à retracer un développement qu'elle a créé.

Une seconde observation ne nous paraît pas d'une moins grande portée. Il y a continuité entre les faits psychologiques et les faits religieux, déclare Jämes,

1. *Op. cit.*, p. 228, 230.

et c'est pourquoi il y a lieu de leur appliquer la même interprétation. L'excitation d'où provient l'attitude religieuse, dira King, n'est pas essentiellement différente des autres excitations de la vie intérieure. Mais ici nous ne comprenons plus; d'une part, identité au point de départ, de l'autre, spécificité de ces tendances, de ces aspirations, au point d'arrivée. Si les causes sont les mêmes, pourquoi les effets se présenteraient-ils avec des caractères si différents? Là est la difficulté dont le système doit rendre compte, et que précisément il rend inexplicable. Car plus l'analyse se poursuit, et plus l'intensité, la permanence, l'universalité des faits religieux, plus leur spécificité apparente se manifeste. Les productions de l'art, l'inspiration du génie, à plus forte raison les manifestations de la folie, l'organisation des rêves, n'ont ni la même intensité, ni la même influence sur la conduite de la vie. D'où vient cette action si différente? Comment rendre raison de ces faits que la religion s'est manifestée avant l'art, qu'elle apparaît souvent avec plus d'intensité là où le développement intellectuel est très rudimentaire, que les aspirations qu'elle engendre sont continues, tandis que les autres sont intermittentes, ou le propre de quelques natures privilégiées? Car il ne suffit pas de nous dire comment s'organisent et s'objectivent les états intérieurs d'une sainte Thérèse, par exemple, mais encore chez les humbles, puisque la vie religieuse est un fait universel, et comment ce difficile travail s'est effectué d'assez bonne heure pour que cette tendance paraisse primitive.

*
* *

II. *Les conversions lentes.* — Venons-en maintenant au détail des expériences religieuses, à com-

mencer par les conversions que l'on décrit avec complaisance, comme étant la vérification expérimentale la plus décisive du système proposé.

Examinons d'abord les conversions lentes. Qu'il y ait dans ce type de conversion un travail de réflexion progressive, discussion que le sujet soutient avec lui-même, dans la comparaison qu'il établit entre la valeur des raisons de modifier sa vie et la souffrance des sacrifices imposés par ce changement, voilà qui est indéniable; que l'âme ainsi sollicitée en sens contraire par l'attrait de la grâce et les impulsions vers le plaisir, par les lumières et les doutes, passe par les affres de l'agonie avant de connaître les joies de la nouvelle naissance, voilà ce qui s'observe aisément. Et l'on peut, si on veut, appeler cet effort d'élaboration ou cette période d'hésitation une maturation; mais c'est nier le fait que d'y voir un travail se poursuivant dans l'inconscient.

D'où vient en effet que l'incroyant tend à devenir un croyant, sinon parce qu'il aperçoit, avec une clarté toujours grandissante, le motif toujours plus pressant d'accepter un enseignement religieux; et pourquoi le croyant est-il sollicité de devenir un pratiquant, sinon par la force peu à peu envahissante des raisons qu'il a d'agir ainsi? Otez cette conscience des motifs, cette aperception des raisons, et vous ne pouvez plus vous expliquer les incertitudes, l'hésitation d'une âme qui, tour à tour, se laisse emporter par l'une ou l'autre des aspirations en conflit; il n'y a plus à proprement parler lutte, résultat de cette discussion. Le phénomène entier de la conversion lente avec ses brusques retours en arrière est incompréhensible à qui tente de l'expliquer par une poussée lente des tendances subliminales.

Et il est vrai que, par défaut de savoir s'analyser, le converti ne saura pas toujours rendre raison de sa conversion : mais *avoir des raisons* d'agir et

savoir rendre raison de son action ne vont pas toujours ensemble. Tous les esprits ne sont pas capables de cette réflexion antérieure ou postérieure aux décisions qui fait apparaître explicitement ce qui était confusément aperçu, et découpe en formules nettes ce qui existait sous forme imprécise. Appeler subconscient ou étranger à la conscience normale ce qui n'est pas devenu l'objet d'une aperception explicite serait méconnaître la réalité d'états intellectuels dans lesquels les raisons sont *vues* sans pouvoir encore être clairement *exprimées*.

Pourtant, objecte-t-on, à l'instant même où s'achève la conversion, le fidèle a bien l'impression qu'il s'abandonne à une force étrangère et supérieure, qu'il est passif ; et ce sentiment se retrouve le même dans le phénomène d'automatisme où le sujet agit malgré lui. Cette identité n'est-elle pas très significative ?

Sans doute le croyant qui se convertit sent qu'il cède et il a conscience d'être un vaincu. Mais il sent aussi qu'il cède à des raisons plus ou moins discernées ; il subit l'influence de ses propres réflexions ; il s'abandonne, en ce sens qu'il se résout à ne plus résister à la lumière qui peu à peu s'est faite en lui, et par elle il se laisse désormais conquérir tout entier. Mais qu'y a-t-il de commun entre ce développement logique, cette extension rationnelle de la conviction engendrant la résolution, et la poussée du subconscient ? Le nouveau converti sera peut-être un vaincu de la charité de saint Vincent de Paul, de la douceur de saint François de Sales, de l'austérité d'un saint curé d'Ars, mais parce qu'il a *vu* que la vérité religieuse seule pouvait provoquer cette austérité, cette douceur et cette charité ; lui aussi a jugé de l'arbre à ses fruits, de la vertu pratiquée à la valeur des croyances qui sont leur principe.

Mais ce rapprochement est singulier et contraire à l'expérience qui assimile cette conquête à l'influence aveugle de l'automatisme. Car ici, ou l'homme ignore ce qui se passe en lui, ou s'il s'en rend compte, il sent qu'il est spectateur plutôt qu'acteur, surtout dans le cas où par sa volonté il voudrait s'opposer à des faits qu'il ne peut s'empêcher cependant d'exécuter. Prenons des exemples parmi les divers types de tiqueurs; un sujet est atteint du tic de reniflement; un autre exécute périodiquement des mouvements de projection de la tête en arrière, ou du hochement latéral, avec ou sans mouvement correspondant des épaules. Celui-ci coupe ses phrases par un aboiement ou un véritable gloussement; celui-là laisse échapper invinciblement, en parlant, des termes orduriers et rentre ainsi dans le type désigné par Gilles de la Tourette sous le nom de *coprolalie*; mentionnons encore les cas d'*écholalie*, d'*échokinesthésie*, pour ceux qui répètent involontairement soit les paroles prononcées, soit les mouvements de la face exécutés devant eux. Mais, chez tous, ces manifestations pathologiques s'accompagnent d'un état mental douloureux : ils sentent le ridicule de leurs actes, en souffrent profondément et essaient de les dissimuler au public par une série de stratagèmes plus ou moins ingénieux (*paratics*). Ici le caractère irrationnel et involontaire de ces mouvements est clairement aperçu par le sujet qui en exprime son chagrin. Il subit son acte, mais de toute autre façon que le converti subit sa conversion[1].

Les mêmes remarques s'imposent si l'on s'arrête un instant à l'étude des impulsions. Ou bien le ma-

1. Cf. Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France, XII[e] session : Grenoble, 1902, t. I : *Des tics en général*, rapport présenté par le D[r] NOGUÈS (de Toulouse), p. 88-248, Paris, Masson, 1902; et RAYMOND et JANET, *Les obsessions et la psychasthénie*, t. II, p. 215-265, Alcan, 1903.

lade n'a aucune conscience des actes délictueux qu'il accomplit ou n'en a qu'une conscience très obscure (explosions automatiques des épileptiques, du délire alcoolique, du délire infectieux et toxique, de la paralysie générale exaltée); ou le plus souvent il a pleinement connaissance de ses tendances, de leur caractère morbide et lutte péniblement pour les inhiber, ce qui les rend *conscientes* et *involontaires*. A... souffre horriblement d'une obsession impulsive à tuer sa femme qu'il chérit. B... éprouve des impulsions au vol et ne peut s'empêcher de les exécuter ; un autre, dans des crises de dipsomanie, ne peut pas se retenir de boire, même quand il souille sa boisson pour essayer de résister. Cette mère est terrifiée par l'idée qui la poursuit d'arracher les yeux à son enfant avec la pointe d'un couteau, etc. Dans tous les faits de ce genre, le malade sent la puissance de l'idée qui grandit en lui et il se débat longuement et douloureusement contre elle sans parvenir toujours à l'arrêter. Dans ces impulsions psychomotrices à réflexes retardés, psychiques à réflexe interrompu, l'automatisme se montre avec son véritable caractère [1]. Et qu'y a-t-il vraiment de commun entre ces faits et la lutte douloureuse de la conversion, où le sujet voit le caractère éminement rationnel de la conduite qui désormais s'impose à lui ? L'impulsion gît dans la contradiction de la tendance et de la volonté éclairée; la conversion dans l'établissement de l'harmonie entre l'une et l'autre.

III. *Les conversions soudaines*. — Mais les conversions soudaines ne sont-elles pas par la violence de leur explosion et les phénomènes qui les accompagnent, glossolalie, photismes, hallucinations sensorielles, etc., très révélatrices de leur origine subliminale ?

1. Cf. PITRES et RÉGIS, *Les obsessions et les impulsions*, Doin, 1902, p. 353-365.

Il semble bien que Jämes, Starbuck, Coë, de Fursac, etc., aient été amenés à conclure ainsi par l'observation des faits singuliers constatés dans les réveils révivalistes. Toujours fidèles à la méthode de s'arrêter aux expériences religieuses les plus originales, en présence des cris, des convulsions, des cas de catalepsie survenant dans le type de conversion révivaliste, ils ont étendu aux conversions individuelles, de toute époque et de toute nature, le mécanisme qu'ils ont cru saisir sur le vif, dans le grossissement de ces meetings religieux. Or ceux-ci leur offrent en abondance des exemples caractéristiques. Voici un tableau en raccourci de l'un de ces réveils. « La tente de consécration du Révérend était pleine de gens qui cherchaient le salut et qui faisaient un bruit horrible; les uns gémissaient sourdement, d'autres riaient aux éclats, d'autres hurlaient. » Et voici une conversion. « A dix pieds de la tente, sous un grand chêne, je me laissai tomber la figure en avant et j'essayai de prier, mais chaque fois que je voulais invoquer Dieu, c'était comme si une main d'homme m'avait serré à la gorge pour m'étouffer... A la fin quelque chose me dit : « Jette-toi à tout risque dans les bras de Dieu... » Je fis un dernier effort, décidé à finir ma phrase, dussé-je mourir d'étouffement. Je me renversai à terre, la main invisible me serrant toujours la gorge; puis je ne me rappelle plus rien[1] ». Quand longtemps après il se releva, la régénération s'était faite pour lui.

Or, que la plupart des conversions des réveils révivalistes puissent s'expliquer entièrement par une interprétation soit physiologique, soit psychologique, nous l'accorderions volontiers, sans prétendre cependant nous prononcer sur tous les cas. L'on sait

1. James, *op. cit.*, p. 212.

ce que sont ces réunions des réveils révivalistes ; elles comprennent une multitude qui va parfois jusqu'à 25.000 assistants ; en durée, ces séances religieuses se poursuivent fréquemment pendant huit, neuf heures, et cela durant des mois ; on cite des réveils dont certaines réunions ont duré quatre jours et quatre nuits de suite ; pour son compte, le Réveil gallois, en 1905, a connu des séances de neuf heures sans prédication occupées par des prières à haute voix, des chants. Quelques renseignements empruntés aux révivalistes eux-mêmes dessineront la physionomie de ces assemblées [1]. Parfois du sein de la foule, s'élève spontanément une prière simultanée ; bien plus souvent, c'est un entrecroisement de prières, faites dans plusieurs langues de façon très incohérente et avec un bruit terrible. « Je ne puis comparer, dit Finley, le mugissement qui s'élevait de cette foule qu'à celui qui monte de la cataracte du Niagara. Cet océan d'êtres humains était bouleversé comme au souffle d'une formidable tempête. » Voici un récit de Wesley (avril 1876) : « 1° Fréquemment trois ou quatre, dix ou douze prient à haute voix, tous ensemble. 2° Quelques-uns d'entre eux, peut-être beaucoup, prient tous ensemble aussi fort qu'ils peuvent. 3° Quelques-uns emploient dans leurs prières des expressions incohérentes, voire même indécentes. 4° Quelques-uns tombent par terre comme morts et sont raides comme des cadavres ; mais bientôt ils se relèvent et crient : « Gloire ! gloire ! » peut-être plus de vingt fois de suite. »

A Bolton, près de Manchester, en 1859-1860, les Frères méthodistes exhortaient les assistants à la

1. Les renseignements suivants sont empruntés à une étude récente de M. H. Bois : « Quelques réflexions sur la psychologie des réveils », *Revue de théologie*, decembre 1905, janvier, mars, mai 1906. Cf. aussi de Fursac, *op. cit.*, pour le Réveil gallois.

conversion avec une singulière vigueur : « ils frappaient sur les bancs à les briser, ils priaient d'une voix tonnante et parfois plusieurs en même temps ». Wesley décrit ainsi une réunion des Jumpers au pays de Galles (1763) : « Ils chantent et ils rechantent encore [le verset d'un hymne] de toute leur force, peut-être plus de trente ou quarante fois. Cependant les corps de deux ou trois, quelquefois de dix ou douze, sont violemment agités, et ils bondissent dans plusieurs sortes de postures, fréquemment durant des heures ». En 1800 (Réveil du Kentucky), en 1905 (Réveil du pays gallois) le rire saint devient un trait du culte. « Quand le ministre était en train de prêcher, les membres éclataient de rire l'un après l'autre et puis tous en chœur ; ce rire était regardé comme un rire solennel. La manière était pieuse même lorsque le rire était bruyant ».

En résumé, phénomènes de catalepsie, convulsions avec cris, série de phénomènes nerveux, le rire saint, la prostration, l'étouffement avec larmes : voilà quelques-uns des caractères des conversions soudaines obtenues dans les réveils.

On comprend dès lors que, mis en présence de ces faits, les psychologues en appellent pour les expliquer à la thèse de l'automatisme ou du subconscient. Nous pensons aussi qu'il y a lieu de les interpréter d'après les lois aujourd'hui mieux connues de la psychologie des foules. Les travaux de Le Bon, Sighele, etc., ont mis en lumière les faits caractéristiques de la *foule* psychologique : création ou production spontanée de courants, de grands mouvements collectifs, tendance pour les individus à se mettre au niveau mental et émotif du milieu, phénomène de contagion ou d'imitation qui transmet des uns aux autres les sentiments, les pensées, les mouvements. Or, si la nature des phénomènes diffère, lorsqu'il s'agit d'une foule religieuse, le procédé, d'après lequel ils

prennent naissance, se propagent et s'amplifient, est identique. Ici l'automatisme, résultat de l'imitation involontaire, est nettement reconnaissable à bien des traits : répétition ininterrompue du même verset, des mêmes mouvements, exaltation croissante des cris, extension progressive des conversions...

Pour son compte, M. H. Bois accepte cette explication psychologique. « En somme, dit-il, un réveil révivaliste suppose deux choses distinctes : 1° le fait du rythme affectif d'engourdissement et de renaissance, du sommeil et de résurrection; 2° les lois de la psychologie des foules. Le réveil révivaliste naît de la fusion de ces deux éléments » : causes qui lui font penser qu'il y a lieu de prévoir la disparition des réveils révivalistes et des conversions instantanées, à mesure que la civilisation, par le développement de l'esprit critique, diminuera les tendances émotives et les impulsions subconscientes. Nous n'avons pas à être plus difficile que M. Bois sur des faits qu'il connaît bien et qu'il a spécial intérêt à apprécier. Il nous paraît aussi que les lois de l'imitation et de la contagion psychologique peuvent suffisamment rendre compte de l'ensemble des phénomènes qui constituent essentiellement le type de la conversion révivaliste.

Seulement, de ces conversions conclure à toutes les conversions, voilà où nous paraît être l'erreur de Jämes, des caractères essentiellement différents exigeant des interprétations essentiellement différentes. Et dans les conversions soudaines obtenues dans l'Eglise catholique — les seules dont nous nous occupions ici — les *circonstances* qui les précèdent, les accompagnent et les suivent, semblent bien être d'une tout autre nature. C'est une observation judicieusement signalée par Jämes que, dans le catholicisme, les conversions s'opèrent surtout sous forme isolée, à l'état sporadique, et qu'elles ne comprennent pas de crise aiguë de désespoir. Il n'y a plus ce bouillonne-

ment émotif ou cet ébranlement nerveux procuré par la foule : pas davantage ces cris, ces convulsions, ces manifestations cataleptiques, signes d'automatisme, mais une lumière qui se lève dans l'esprit, une force qui amollit le cœur longtemps endurci. C'est dans la claire vue de la profonde vérité morale qui lui est révélée par un texte de l'Écriture qu'un saint Augustin trouve l'illumination intérieure qui décide de sa conversion ; c'est dans le spectacle de la mort et des enseignements qui en sortent qu'un saint François de Borgia découvrira le néant des plaisirs humains. Une clarté se fait dans l'esprit du futur converti qui lui montre ce qu'auparavant il ignorait ; et cette clarté est si envahissante et elle sollicite si vivement le cœur que tout l'être est pénétré par elle. Au lieu d'une surexcitation nerveuse, d'un ébranlement émotif, une sorte d'évidence intellectuelle manifeste à l'élu de l'action de Dieu qu'il doit se transformer ; et cette transformation opérée, il continue durant sa vie à estimer qu'elle était éminemment raisonnable.

Ajoutons que dans les réveils il y a un emploi de *procédés* déterminés pour provoquer des conversions : conseils de lever la main, de se lever, de se placer au banc des pénitents, à ceux qui veulent changer leur vie ; et ces procédés eux-mêmes mettent en lumière l'influence du facteur de l'imitation dans ces faits. Dans le catholicisme, pas de technique pour déterminer la régénération surnaturelle : celle-ci demeure exclusivement l'œuvre de Dieu ; elle est souvent opérée sans le secours de l'homme, sans la sollicitation étrangère.

Mentionnons enfin la différence des *résultats* obtenus. En définitive, reconnaît-on, beaucoup des convertis des réveils ne valent pas mieux que ceux qui sont venus à Dieu autrememt, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de véritable héroïsme dans leur vie. Que l'on compare sur ce point les conséquences de cette crise et la perfection morale à laquelle s'élèvera un saint Au-

gustin, un saint François de Borgia, un saint François d'Assise ; si l'on ne veut pas admettre une explication surnaturelle pour le fait même de la conversion, on se trouve en présence d'une telle continuité de sainteté dans leur existence que celle-ci est un miracle plus extraordinaire encore. Ici, à nouveau, la transcendance des effets, si en dehors des lois ordinaires de l'activité psychologique, implique la transcendance de la cause qui les a produits.

Arrêtons-nous plus spécialement sur le cas de saint Paul, le type le plus célèbre des conversions soudaines ; en lui on prétend nous montrer l'exemple décisif d'une maturation subliminale aboutissant à une explosion dans la conscience claire, avec accompagnement d'hallucinations sensorielles, vision de lumière qui aveugle Paul, voix qui lui adresse des reproches... Mais comment parler de maturation subconsciente autrement que par hypothèse, et sur quoi s'appuyer, sinon sur la raison qu'il faut ainsi vérifier la thèse ; maturation si peu existante que Paul quitte Jérusalem, respirant la menace. Comment dès lors, dans le temps relativement court du voyage, ce long travail souterrain se serait-il accompli ? D'autant que pour rendre l'explication plausible on lui suppose « des rapports antérieurs avec les chrétiens. Or, il ne les connaissait que comme le bourreau connaît ses victimes. Il ne savait rien de leur doctrine, si ce n'est qu'elle était incompatible avec la loi de Moïse, inconciliable avec le judaïsme, partant haïssable et digne d'extermination : cela lui suffisait et il ne désirait pas en savoir davantage. Vous lui prêtez des hésitations, des anxiétés, des remords. Il vous répond qu'il n'éprouvait aucun trouble, aucune inquiétude, qu'il croyait sincèrement servir Dieu »[1]. La preuve de l'origine subliminale de cette conver-

1. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Beauchesne, 1907.

sion, ajoute-t-on, réside dans les phénomènes d'automatisme, vision, audition, qui l'accompagnent. Apriorisme constant, qui suppose que ces phénomènes ne peuvent pas être interprétés autrement que comme des actes d'automatisme, c'est-à-dire des hallucinations sensorielles. Cependant les gens de son escorte voient eux aussi la clarté éblouissante, ils entendent la voix, sans cependant distinguer les paroles; il sont jetés à terre.

Dira-t-on que la maturation silencieuse s'est également produite en eux tous, pour faire explosion à la même minute et aboutir à une hallucination identique? Car l'explication doit valoir pour tous ou pour aucun. Est-ce encore par révélation subliminale que saint Paul voit Ananie dans une vision, et qu'Ananie apprend ce qui s'est passé sur le chemin de Damas, et où se trouve actuellement Paul? Quelle chose merveilleuse et fantaisiste que ce subconscient qu'aucune impossibilité n'arrête! De ces insurmontables difficultés Jämes se rend d'ailleurs assez compte. « Je ne sais si l'incubation subconsciente explique d'une manière tout à fait satisfaisante la conversion d'un Bradley, d'un Ratisbonne ou même celle du colonel Gardiner ou celle de saint Paul. Il faudrait peut-être avoir recours pour certains cas à l'hypothèse d'un orage nerveux, purement physiologique, comparable à une crise d'épilepsie. Pour d'autres, où la crise mentale aboutit à des conséquences utiles et conformes à la raison, on pourrait invoquer une hypothèse plus mystique et plus théologique. » Les disciples de Jämes ne s'en sont pas tenus à cette réserve, mais ont fait l'application intégrale de leur théorie à tous les cas. Mais les doutes de celui-ci nous suffisent pour sauvegarder la valeur des seuls exemples qui nous intéressent.

IV. *Les extases.* — C'est encore à l'activité subliminale que l'on rattache les faits mystiques, extases,

glossolalie, lecture dans les cœurs. Comme toujours, le procédé consiste à « indiquer d'abord des exemples simples et sans portée religieuse pour s'élever peu à peu jusqu'aux cas d'exaltation religieuse les plus complexes », méthode qui commande par avance la conclusion : « le mysticisme religieux n'est qu'une moitié du mysticisme ».

Or les intuitions mystiques, décrites par la mystique catholique, se distinguent essentiellement à trois points de vue des intuitions artistiques, des troublantes illuminations causées par l'éther, la morphine, l'alcool, le chloroforme, des rêveries de l'ivresse ou de la folie, auxquelles on les compare.

1° Différence dans *leurs causes*. — Les intuitions de l'ivresse, de la morphine, etc., sont données par des excitations cérébrales, déterminées par des substances toxiques ; et il peut paraître singulier que pour avoir ces « bouffées d'infini », il faille recourir à des procédés si anormaux ! A qui faire accepter que le développement de l'intelligence, passant du raisonnement discursif à l'aperception immédiate de la vérité religieuse, demande l'excitation de l'ivresse ou de la folie, et que le moyen le plus efficace pour intensifier sa raison suppose au préalable une diminution de sa netteté, de sa vigueur logique. — Les intuitions mystiques procèdent d'une tout autre cause. Elles sont préparées par le recueillement intérieur, la pratique constante de la vertu, la subordination toujours plus réelle des sens à la direction de la raison ; elles impliquent ainsi d'ordinaire l'effort persévérant de l'homme pour enrichir ce qu'il a en lui de meilleur et de plus élevé dans sa vie spirituelle. Comment croire dès lors que par la sainteté et par la débauche l'on arrive à des résultats identiques [1] ?

1. Cf. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Paris, Retaux, 5e édit., 1re partie, ch. II ; — RIBET, *La mystique divine*, t. I, p. 257 ; t. III, p. 270.

2° Différence dans *le mode de connaissance.* — Les intuitions de l'ivresse se caractérisent par une multiplicité d'*images* qui s'appellent sans ordre logique et sans lien réel; les connaissances de cet ordre ont pour marque essentielle l'*incohérence;* et ceci est bien plus manifeste encore dans la folie mystique. L'esprit est devenu le jouet des représentations qui se succèdent devant lui, bizarres, étranges, inattendues; le résultat de ces aperceptions demeure intraduisible, en raison de cette incohérence, la raison ne pouvant exprimer ce qui est irrationnel; dans d'autres cas, ceux des révélations anesthésiques, par l'éther, le chloroforme, il se produit progressivement un *rétrécissement* du champ de la conscience; les clartés diminuent, les idées disparaissent une à une; une dernière subsiste à laquelle l'esprit s'attache désespérément, se sentant mourir; puis c'est l'évanouissement total. — Les intuitions mystiques sont essentiellement des agrandissements du champ visuel de l'intelligence; des clartés nouvelles illuminent le sujet; ici pas d'incohérence, mais un jour nouveau sur ce qui était connu et un resplendissement de ce qui était ignoré. L'esprit éprouve la jouissance très vive de cet enrichissement intellectuel; il comprend, il découvre des explications qui satisfont son besoin logique de savoir de façon nette et ordonnée. Souvent aussi les images se sont atténuées pour laisser place surtout à une contemplation intellectuelle[1].

3° Différence dans le *mode d'action consécutif.* — Revenus de leur ivresse, l'alcoolique et le fumeur d'opium demeurent dans un état d'abrutissement; l'enchantement de l'excitation cérébrale passé, il reste une dépression profonde; la pensée et l'action sont simultanément diminuées : l'on di-

1. Cf. POULAIN, *op. cit.*, 2e part., ch. IV et V.

rait d'une épave, après le cataclysme. Si la vie intellectuelle a subi un affaissement, la vie sociale est loin d'être améliorée. Qui est devenu plus humble, plus pur, plus charitable après l'ivresse? — Le saint, redescendu de son extase, garde dans l'esprit comme une lumière qui l'éclaire désormais dans sa vie, le reflet de ce qu'il a vu; et dans son cœur, une joie durable. Meilleur pour lui, il est aussi meilleur pour les autres; les intuitions religieuses dont il a été favorisé lui ont donné le désir plus ardent de la perfection, le sentiment du bien à faire autour de lui; il donne au monde le spectacle de vertus plus hautes, et il travaille à l'enrichissement du patrimoine moral de l'humanité par les élévations morales qu'il provoque. — Ici aussi, jugeons de la différence d'actes superficiellement ressemblants, par la différence des résultats.

*
* *

Le subconscient et son interprétation mystique. — Il reste à se demander, en terminant, si les insuffisances ou les impossibilités de la doctrine du subconscient, et de son application aux faits religieux, ne disparaissent pas, quand on s'élève à une conception mystique, telle qu'elle est présentée par Myers et Jämes. On se souvient que pour eux une surcroyance se superpose à l'explication précédente. Le subconscient n'est que le résultat non apparent d'une activité plus grande dont le sujet perçoit l'action seulement par intervalles; il n'y aurait plus ici d'effet sans cause, et sans cause proportionnée. L'être humain se prolongerait par sa zone subliminale dans une réalité plus vaste; son individualité se rattacherait à un monde invisible. De cette force inconnue « que l'on peut, si l'on veut,

appeler Dieu », viendraient les influences qui s'expriment, au regard de la conscience, sous forme religieuse. Par cette hypothèse, l'accord serait définitivement établi entre les données de la science et les aspirations de la religion.

Certes il faut s'empresser de reconnaître ce qu'il y a de respectueux de la vie morale de l'homme dans cette conception. Alors que l'interprétation physiologique ou psychologique du subconscient aboutit à montrer dans le fait religieux une pure duperie, celle de Jämes maintient leur réalité et leur valeur. Contre la négation du matérialisme, elle proclame que ce monde invisible existe, puisqu'il agit. Bien plus, elle reconnaît que ce qu'il y a de meilleur en nous et de plus efficace pour le bien de l'humanité découle de cette source. Tandis que les uns nous poussent à chercher dans les faits les plus bas de l'échelle psychologique la racine des manifestations supérieures de l'esprit, les autres nous sollicitent de rattacher ces opérations à un monde plus élevé. Ceux-ci nous dépriment en nous dévoilant l'illusion des tendances morales et religieuses ; ceux-là nous stimulent en nous rendant confiance dans l'efficacité de ces aspirations ; et ils nous sont plus utiles, en développant l'optimisme qui fait vivre et qui fait agir.

La solution proposée par Jämes est aussi très puissante contre le déisme. Pour ce dernier, Dieu existe ; mais à notre point de vue, c'est comme s'il n'était pas ; pratiquement il n'y a pas à tenir compte de cette existence sans action sur nous. Or cette conception du monde idéal « me paraît faire évaporer l'essence même de la religion pratique », écrit Jämes. Et à l'encontre de ce dualisme absolu, il insiste sur les relations permanentes qui unissent ces deux termes. Entre eux deux il conçoit un échange incessant : action de l'homme par la prière et réponse de Dieu par la grâce ou l'action subliminale. Et le fait que la

prière réussit lui paraît une démonstration expérimentale de la fausseté du déisme.

Et cependant, malgré les indéniables avantages de cette hypothèse, il faut dire nettement à son auteur qu'elle est inacceptable. Celui-ci a voulu, par le choix d'un terrain de conciliation, contenter à la fois le psychologue et le théologien par une surcroyance métaphysique. Or, pensons-nous, ni le psychologue, ni le théologien, ni le métaphysicien, ne se déclareront satisfaits.

Au psychologue il paraîtra que cette explication métaphysique constitue un hors-d'œuvre ; si, comme Jämes l'accorde dans son livre, les théories de l'automatisme suffisent à rendre compte des principales expériences religieuses, pourquoi recourir à un surcroît, à une hypothèse de luxe, sorte de superfétation dont on ne voit pas la nécessité ? Puisque les conversions soudaines, les extases, etc., s'expliquent scientifiquement, par le jeu des forces subliminales, de quel droit présenter une explication supplémentaire ? Ainsi, loin d'être conciliables, les deux interprétations se posent comme contradictoires ; et de fait, les psychologues de toute école sont d'accord pour protester énergiquement contre ce qu'ils nomment une théorie *mystique*. Et il nous paraît qu'à supposer la vérité de leur doctrine leur prétention est conforme à la logique.

Du moins Jämes sera-t-il plus heureux du côté des théologiens ? Il convient de le détromper nettement sur ce point. Sans doute on peut, si l'on veut, appeler surnaturel ce monde invisible, et par suite surnaturels les effets qui en découlent. Mais par là même que l'on a rapproché les faits religieux, extases, conversions, d'un certain nombre d'autres expériences que nul ne prend pour religieuses, comment ne pas voir qu'on supprime le caractère très particulier qui est la marque de leur authenticité. Puisque ces faits de différents

ordres, au fond, se ressemblent essentiellement, il faut leur assigner une origine commune : ou aucun ne vient de Dieu, ou tous en viennent, et dans l'un et l'autre cas, comment parler de surnaturel? Puisque la vie psychologique émerge du subliminal, et celui-ci d'un monde plus vaste, en quoi consiste le privilège de certaines influences?

D'autant que ce n'est que grâce à une équivoque que l'on peut appeler « supranaturalisme » la doctrine de Jämes; sans doute elle s'oppose au déisme qui nie l'intervention de Dieu dans la vie humaine. Mais, comme il y a deux degrés de l'intelligible divin, il existe aussi deux modes d'intervention divine, l'une appropriée et réclamée par notre nature, une fois celle-ci constituée, et une autre en dehors de ses légitimes exigences. La doctrine spiritualiste décrit ces actions ordinaires de Dieu dans notre existence, providence, concours, etc... ; la théologie chrétienne y ajoute la connaissance de ces actions spéciales qui sont du domaine de la grâce. Confondre ces deux ordres sous le même nom de supranaturalisme, c'est placer la conciliation cherchée dans une équivoque, et supprimer le surnaturel.

Enfin, c'est l'idée même de Dieu, telle qu'elle est esquissée par M. Jämes, que les théologiens rejetteront avec force. Dire que notre moi conscient fait partie d'un moi plus grand, mais de *même nature*, supprime l'affirmation fondamentale de toute théologie, celle de la personnalité de Dieu. Et ici nous sommes en présence d'un panthéisme idéaliste. Il y a donc contradiction ouverte, au point de départ de ces deux explications. Car, s'il y a des philosophies panthéistes, en fait et historiquement, religion et théologie impliquent nécessairement par leur existence la conviction d'un Être personnel. La théologie est la science d'un absolu, dont on détaille les attributs métaphysiques et moraux. Et que deviennent dans

le système panthéiste la notion d'absolu et la réalité d'attributs qui ne sont réels que parce qu'ils appartiennent à un être réel ? *A fortiori* cette identité de nature est-elle exclusive du surnaturel, par définition même. Pour le théologien, les expériences religieuses décrites ci-dessus sont en soi vraiment surnaturelles ; pour le psychologue et le métaphysicien du subconscient, elles n'en ont que l'apparence. Il est donc chimérique d'espérer que le subliminal soit le terrain de conciliation entre les explications que l'on croit opposées de la religion et de la science.

Quant aux métaphysiciens, ils n'accepteront pas davantage l'hypothèse métaphysique qui est la conclusion de la philosophie religieuse de Myers et de James.

D'abord contre ce panthéisme idéaliste subsistent toutes les difficultés que soulève inévitablement tout panthéisme. Si les êtres sont au fond identiques, comment rendre compte de cette conscience de leur individualité ? A cette objection l'on nous répond par la théorie des « consciences membranes » qui nous isolent momentanément de l'absolu, et par la lente organisation de la personnalité. Combien cette explication de la conscience membrane est hypothétique, et insuffisante, la réflexion le montre aisément. Si cette interprétation était exacte, tout au début de la vie psychologique, l'homme aurait conscience de son identité avec Dieu, et cette claire aperception disparaîtrait progressivement, à mesure qu'à l'abri de cette cloison qui s'élèverait en lui, son individualité, son moi propre, émergerait des synthèses psychiques. Or le sentiment de cette individualité est un fait très primitif, contemporain de l'éveil de la conscience. Certains psychologues anglais ont soutenu que toute conscience est la perception d'une différence. Nous pouvons nous servir ici de cette doctrine. Conscience d'un phénomène et attribution de ce phénomène à

un sujet ne sont pas deux opérations distinctes ; s'il n'y avait pas simultanéité d'attribution, dès le début de la vie psychologique, elle ne se produirait jamais par la suite. Le fait de conscience qui contient l'affirmation de notre identité personnelle implique du même coup, et par voie de conséquence, la différence ou la distinction d'avec tout autre être. — Et cette cloison étanche d'un nouveau genre, comment se forme-t-elle? Et d'où vient que, suivant les individus, elle est plus ou moins rigide et plus ou moins perméable? Et pourquoi ces déchirures subites qui s'expliquent bien moins, à mesure que la personnalité aura revêtu un plus grand degré de stabilité? — Difficultés d'autant plus grandes que la religion qui naîtrait du sentiment de cette identité n'est pas le fait de quelques privilégiés, mais se manifeste chez la plupart, et se développe souvent en proportion du développement de leur personnalité morale. Sans insister davantage, on peut soupçonner aisément ce qu'il y a de déconcertant pour le métaphysicien dans cette conception nouvelle, sorte de fantaisie philosophique qui échappe, dès que l'on veut tenter de la serrer de près.

Mais nous aimons mieux montrer que cette conception métaphysique ne correspond pas aux faits dont elle veut être l'exacte interprétation. Assurément l'être religieux se sent d'autant plus uni à Dieu que sa religion est plus vivante; seulement il s'agit d'*union* et non d'*unité :* et l'hypothèse de Jämes repose sur cette confusion. La vie religieuse est essentiellement constituée par un rapport mutuel et réciproque entre Dieu et l'homme; mais si un rapport suppose un contact entre ses deux termes, il n'implique pas moins nécessairement leur distinction. Comment la religion naîtrait-elle de la conscience d'une identité entre notre moi et le moi plus vaste? Éprouve-t-on à l'égard de soi-même les sentiments de res-

pect, d'admiration et de crainte, constitutifs de toute vie religieuse ? Et à supposer que celle-ci ait pu apparaître, son développement ne serait-il pas aussi sa dissolution, du fait que l'homme mieux averti se dégagerait de son illusion primitive ? Interrogeons un fidèle, et demandons-lui si sa conscience religieuse lui affirme qu'en définitive « il ne fait qu'un » avec son Dieu ; et l'on verra clairement alors s'il y a équation entre le phénomène éprouvé par le croyant et la traduction métaphysique qu'on en donne.

Il serait facile, en entrant dans le détail des expériences religieuses, de montrer l'inexactitude de cette interprétation. Et, par exemple, la prière, sous sa forme la plus ordinaire de supplication, contredit nettement l'hypothèse de Jämes. La sollicitation, humble et ardente, ne témoigne-t-elle pas de la conception transcendante que le fidèle se fait de son Dieu? Pourquoi d'autre part la rareté des conversions religieuses, si les influences du subliminal se font sentir dans toutes les âmes ; et comment en serait-il autrement dans un système panthéiste? Pourquoi aussi la rareté de l'extase, qui ne manifesterait que le retour à l'identité originelle? On nous dit bien que « en somme l'extase est panthéiste » ; mais il faut tenir compte que ceux qui l'ont décrite, pour mieux traduire ce sentiment de l'union avec Dieu, ont employé les expressions les plus énergiques, sans le souci de la précision philosophique ; ils ont voulu insister sur ce caractère de la possession expérimentale, sans intermédiaire, par opposition à la connaissance abstraite de Dieu, telle qu'elle est donnée par la pensée ; d'où le choix des expressions empruntées au toucher, par exemple, comme plus significatif de l'intimité de ce contact. Dira-t-on pourtant que la sensation tactile ne révèle pas tout à la fois et avec une égale clarté, et le fait de l'union passagère de l'objet et du sujet dans un acte commun, et la réalité de

leur distinction? Cette comparaison du toucher dont les mystiques se servent de préférence explique nettement en quel sens il faut entendre leurs expressions ambiguës. Non, l'extase n'est pas panthéiste ; le sentiment de la présence de Dieu, pour vif qu'il soit, ne fait disparaître chez le mystique, ni durant l'extase, ni dans le souvenir qu'il en garde, le sentiment continu que c'est *lui* qui sent la présence de Dieu, la jouissance de *son* bonheur, et par là l'affirmation de *sa* personnalité.

En résumé, la théorie de la subconscience ne nous a paru répondre, sous quelque forme qu'on la présente, ni à l'analyse des faits religieux par le psychologue, ni à l'explication du théologien qui considère leur origine, ni à l'effort du métaphysicien pour ne dégager que le contenu authentique de ces expériences. Hypothèse sur laquelle l'accord n'a pu se faire qu'en désignant par un même mot des systèmes opposés, elle ne rend compte ni de la vie religieuse en général, ni en particulier de ses principaux faits. Après cette enquête, à notre tour de la repousser au nom de la psychologie, de la religion et de la métaphysique ; et, croyons-nous pouvoir l'assurer, cette interprétation de MM. Delacroix, Flournoy, Fursac et James ne laissera dans l'histoire des idées que le souvenir fugitif d'une tentative pour expliquer, après bien d'autres, la vie religieuse, en supprimant la religion.

*
* *

Au terme de cette longue étude sur le pragmatisme religieux, il nous a paru clairement que nous étions en face d'une des variétés de l'agnosticisme. Nous l'avons trouvé au point de départ, nettement supposé; nous avons saisi aussi sur le vif le lien intime qui relie l'évolutionnisme à l'agnosticisme :

c'est conformément aux lois générales de l'évolution que le subconscient devient le sentiment religieux et que le sentiment engendre la formule qui exprime la croyance. En même temps ce travail nous a permis de retrouver une des sources du modernisme et plusieurs de ses principales thèses, celle sur l'origine de la religion dans la subconscience et celle sur la valeur pragmatique du dogme, dans leur liaison organique. Par là aussi il nous a rendu plus facile la critique de l'expérience religieuse, telle qu'elle a été interprétée par la philosophie et la théologie de l'immanence.

CHAPITRE TROISIÈME

DIEU D'APRÈS L'IMMANENCE RELIGIEUSE.

La doctrine de l'immanence religieuse marque la troisième forme de cette tendance générale de la philosophie religieuse contemporaine à rapprocher Dieu et l'homme. On a vu comment la doctrine sociologique laissait encore Dieu extérieur à l'homme, mais enseignait son immanence dans l'humanité; une deuxième étape a conduit à accentuer ce rapprochement et Dieu, dans le pragmatisme à forme mystique, celui de Myers, de Jämes, est devenu tangent à l'individu, relié à lui par la zone mal définie de la subconscience. Un troisième effort remplacera la tangence par l'immanence, et le Dieu contigu par le Dieu intérieur. Il restera à se demander si cette tendance n'a pas pour terme logique l'absorption définitive de Dieu dans l'homme, et si la théorie de l'expérience religieuse ne conduit pas directement du Dieu intérieur à la négation de Dieu.

I

LES FORMES DIVERSES DE L'IMMANENCE RELIGIEUSE.

Un premier et impérieux devoir s'impose, au début de cette étude, pour dissiper des confusions qui s'étendraient sur la suite de ce travail : celui d'opérer un classement entre les théories qui se réclament de l'immanence. Cette classification nous permettra d'abord de les ramener à deux formes principales, l'une qui est la *doctrine* de l'immanence, l'autre qui est la *méthode* de l'immanence; on s'efforcera de marquer par la suite leur essentielle différence en même temps que leur point de contact. Mais il est nécessaire d'exposer d'abord la doctrine, pour comprendre l'origine psychologique et le but de la méthode.

*
* *

I. *La doctrine de l'immanence religieuse.* — A qui voudrait savoir en peu de mots l'essentiel de ce système, il suffirait de dire qu'il est l'affirmation littérale du « Dieu intérieur ». — *Quid interius Deo?* Cette devise, inscrite par A. Sabatier en tête de son livre, exprime la pensée commune du protestantisme libéral de langue française, et, au sein du catholicisme, des écrivains modernistes.

a) La théorie de l'immanence chez les protestants libéraux. — On ne peut nier que la forme la plus authentique, la plus aiguë, et aussi la forme primitive de cette immanence, ne se trouve dans les théologiens protestants libéraux. Leur thèse centrale consiste, on le sait, dans ce principe que la religion diffère essentiellement de la métaphysique; car elle se ramène à des dispositions intérieures, sans impliquer une adhésion intellectuelle à une doctrine déterminée. La vie religieuse demeure distincte de la conception dogmatique, celle-ci n'étant en son fond authentique que l'expression momentanée de celle-là. La conscience religieuse prétend à son autonomie entière vis-à-vis de toute orthodoxie. En adoptant cette conception, le protestantisme libéral revendique d'être d'accord avec la pensée religieuse de Luther, et, par lui, avec l'enseignement authentique de Jésus. La vie chrétienne, prêchée par Jésus, se ramène à ce fait : la religion et la morale indissolublement associées dans les profondeurs de la conscience humaine. C'est que la vie religieuse n'a rien d'une philosophie. Il y a lieu de maintenir fermement la distinction de ces deux domaines : celui du monde moral et religieux d'avec celui de la science, de la philosophie et aussi celui de la dogmatique [1].

Pourquoi cette solution mystique du problème du rapport de l'âme avec Dieu, on le comprendra mieux, si l'on se rend compte du but poursuivi. Préoccupés de chercher un terrain de conciliation entre le protestantisme orthodoxe, imposant une dogmatique, et le principe du libre examen, d'où le rationalisme paraît logiquement sortir, les protestants libéraux estiment résoudre le conflit par la théorie de l'expérience religieuse, jointe à celle du symbolisme. En-

1. J. Réville, *Le protestantisme libéral, sa nature, ses origines, sa mission*, Paris, 1903, ch. II.

tendre cette expérience religieuse d'une action immédiate de Dieu sur l'âme sauvegarde, selon eux, les affirmations supranaturalistes; l'interpréter, non dans le sens d'une révélation de vérités, mais d'une influence purement religieuse et morale, est laisser à la raison individuelle son droit d'absolue indépendance vis-à-vis de toute doctrine métaphysique. D'autre part cette distinction maintient le caractère absolu des données de la conscience religieuse, qui n'est plus inquiétée par le caractère essentiellement relatif, apriorique, des croyances dogmatiques. En celles-ci il faut voir la forme passagère de la pure substance religieuse qui ne varie point.

Héritiers de cette pensée, les modernes représentants de la théologie de la conscience, du symbolisme religieux, du fidéisme, MM. A. Sabatier [1], Ménégoz [2], Stapfer [3], Lobstein, etc... [4], la développent avec une vigoureuse logique. Ils ont retenu les deux idées maîtresses du système : l'immanence pour la vie, le symbolisme agnostique vis-à-vis de la doctrine; leur effort tend à relier ces deux termes, en expliquant le passage de l'un à l'autre par les lois bien connues de l'évolutionnisme. Dans leur système, Spencer vient s'ajouter à Kant pour opérer une liaison de la raison pure et de la raison pratique. Les dogmes ne représentent en effet que les traductions toujours fausses, toujours métaphoriques, toujours transitoires, d'une vérité intérieure. *Agnosticisme, immanence, évolutionnisme :* voilà donc les trois anneaux dont l'union constitue tout le système.

Insistons ici sur cette expérience religieuse initiale, qui fait l'objet spécial de cette étude. Interprétant

1. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Fischbacher, 5e éd., 1898.
2. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, Fischbacher, 1900.
3. Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère*, Fischbacher, 1885.
4. Lobstein, *Introduction à la Dogmatique protestante*, Fischbacher, 896.

dans le sens immanentiste le mot de Pascal : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais pas déjà trouvé », ils enseignent que la religion n'est que la réponse de l'homme à l'appel intérieur de Dieu. Le premier, il s'est fait entendre dans l'âme; sous cet appel et par un mouvement spontané d'où jaillit la prière, l'être religieux se met en relation personnelle avec cette puissance mystérieuse dont il sent la présence, même avant de pouvoir lui donner un nom. La religion naît de cette certitude intime, de cet appel et de cette réponse, de ce rapport conscient de l'âme en détresse avec son Dieu. Le Dieu intérieur qui parle, l'âme qui écoute : voilà la piété. Le Dieu caché est toujours le Dieu présent et actif dans l'humanité [1]; la religion exprime avant tout le culte pur de ce Dieu intérieur, religion de l'esprit, issue de la présence de l'esprit dans l'homme. « Le Saint-Esprit est l'esprit de Dieu immanent dans l'homme et il exerce sur l'esprit de l'homme une action immédiate, perçue par la conscience [2]. »

La certitude religieuse a donc sa valeur propre et son origine spécifique : loin de découler du travail rationnel, de l'élaboration spéculative, elle repose uniquement sur le sens de la vie subjective; elle relève de l'ordre du cœur : elle est une fonction pratique et personnelle du sujet. Ce qui importe, dit-on, c'est moins la rectitude de la théologie que la chaleur de la piété. Ainsi l'expérience religieuse apparaît avec sa véritable valeur, source première de la religion et de la dogmatique et source totale. Par une transposition qu'il convient de remarquer pour bien saisir l'évolution de la pensée philosophique, l'évidence subjective de Descartes, l'autonomie de Kant, l'esprit positif de Comte, s'épanouissent, se rencontrent, se fusionnent, dans la doctrine de l'immanence reli-

1. SABATIER, *Esquisse*, p. 24-26, 378-384.
2. MÉNÉGOZ, *Publ. div.*, p. 4, 48.

gieuse. Celle-ci devient le confluent ou le système où aboutissent les courants d'idées les plus opposés. D'autre part le principe du libre examen développe lentement ses conséquences ultimes ; la doctrine de l'immanence représente le triomphe de l'individualisme religieux. Et voici quelques affirmations non équivoques : « L'expérience religieuse demeure à bon droit le guide du fidèle ; nous ne recevons comme vérité divine que celle qu'une pratique nous a appris à comprendre et à aimer[1]. » « Une vérité qui n'a été ni expérimentée, ni vécue, reste en dehors de nous. Elle est pour nous comme si elle n'était pas [2]. » « La mentalité du libéralisme protestant consiste à dire : nous ne trouvons de sécurité que dans l'évidence et nos expériences personnelles et intimes nous apportent seules l'évidence. Nous ne pouvons accepter pour vrai que ce que nous savons et éprouvons être vrai [3] ».

Remarquons encore que la même théorie qui donne une solution mystique aux problèmes de la connaissance de Dieu, de l'origine de la religion, de la genèse de la certitude religieuse, implique une conception de la révélation. Religion et révélation doivent se confondre, si toutes deux naissent de l'action immédiate de Dieu dans la conscience. Et en effet, dit-on, pour l'homme qui est sourd, l'univers est muet, et pour qui n'a pas expérimenté Dieu, la religion n'aurait pas de sens. Mais que cette vie intérieure grandisse, que cet appel mystérieux s'intensifie, que le recueillement devienne plus profond, et la conscience de cette présence d'abord anonyme rayonnera de clartés toujours plus vives ; de la religion sera sortie, par voie de développement, la révélation, épuration et lumière progressive de la conscience de Dieu dans l'homme individuel et

1. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, t. I, Fischbacher, 1885
2. Stapfer, *op. cit.*, p. 311.
3. Id., *Rev. chrét.*, fév. 1908, p. 51.

dans l'humanité. A leur tour les âmes illuminées deviendront illuminatrices et tendront à éveiller chez les âmes sœurs la même expérience. Ainsi s'établit une parenté religieuse, une communion de fidèles, dans la présence en chacun du même Dieu intérieur[1].

Immanence de la religion et de la révélation — agnosticisme pour la valeur des formules dogmatiques — symbolisme évolutionniste pour décrire le passage de la vie à la doctrine : trois explications que nous avons vues sortir de la distinction initiale de la foi et des croyances, de la conscience religieuse et de la science religieuse. Cette distinction est pour le protestantisme libéral la « vérité banale », « l'idée essentielle du christianisme qui ne rencontrera plus de contradicteurs », « un des axiomes fondamentaux de la philosophie religieuse », « la plus grande conquête spirituelle de la Réforme[2] ».

Avec une sereine intrépidité, le protestantisme libéral applique à Dieu sa théorie de la séparation entre l'expérience et la science. Dieu est expérimenté, mais il ne saurait être connu d'une connaissance métaphysique réelle. Ici aussi l'agnosticisme constitue le revers du système. « Dieu n'est pas démontrable par la logique et qui ne le sent pas dans son cœur, ne le trouvera jamais au dehors. » « Il suffit à la piété d'affirmer le Père céleste, quelle que soit la représentation de l'Être divin. » Nous ne connaissons pas Dieu en soi, mais seulement dans ses rapports avec nous, rapports que nous exprimons toujours en langage symbolique. Incarner Dieu dans une forme phénoménale quelconque, c'est proprement la superstition ou l'idolâtrie[3]. Aussi, écrit un autre[4], la religion accepte toutes les doctrines spiritualistes,

1. Sabatier, *Esquisse...*, p. 25, 53.
2. Réville, *op. cit.*, passim.
3. Sabatier, *Esquisse...*, p. 382.
4. Réville, *op. cit.*, p. 54-55.

jusqu'au panthéisme; en réalité, ces doctrines sont également acceptables parce que également vraies ou également fausses, toujours construites avec les données historiques, géographiques, scientifiques et métaphysiques, d'une époque déterminée, enveloppes provisoires de la piété, abris momentanés de la vie religieuse. On comprend qu'avec cet agnosticisme il n'y a pas lieu de se préoccuper beaucoup de la représentation que le fidèle se donne de Dieu; en fait, sa liberté est pour ainsi dire illimitée, sans que la vie religieuse ait à souffrir de la diversité, ou mieux de la contradiction de ces oppositions doctrinales. Le protestantisme libéral ne fait pas de difficulté pour reconnaître cette indépendance : « Ayez sur Dieu, sur la création, sur l'âme, sur le monde, les idées que vous voudrez, ou plutôt que vous pourrez avoir, si vous adhérez à ces principes de vie..., vous êtes chrétiens[1]. » Et M. Ménégoz sera d'un libéralisme encore plus large, puisqu'il ne regarde même plus comme nécessaire la croyance à l'existence de Dieu. « L'action du Saint-Esprit est si mystérieuse et parfois si cachée au fond du cœur, si peu consciente à l'esprit de l'homme, que le premier mouvement de la foi peut se produire alors que la pensée est encore toute saturée d'erreurs..., ce mouvement, quelque rudimentaire qu'il soit, n'en est pas moins la vraie foi qui sauve[2]. »

Ainsi l'agnosticisme initial a dégagé ses conséquences logiques; on avait voulu détacher l'expérience de la doctrine; il restait à vider peu à peu l'expérience de tout contenu, pour l'isoler toujours davantage des affirmations dogmatiques, c'est-à-dire métaphysiques, qu'elle pourrait envelopper; le travail fini, on sera en présence de l'expérience pure, du

1. J. Réville, *op cit.*, p. 61.
2. Ménégoz, *Publ. sur le fid.*, p. 49.

sola fide [1], réclamé par les libéraux, de l'enveloppe toute vide, du pur sentiment. Le protestantisme libéral réalise ainsi la loi de son développement de tendre à un minimum doctrinal, aussi bien qu'à un minimum rituel et hiérarchique : sa loi est de décrire une évolution descendante; et nul ne s'en étonnera qui songera qu'il s'agit d'un système essentiellement négatif. Et à qui suit les phases de cette élimination progressive, n'est-il pas visible que si l'agnosticisme métaphysique et la doctrine de l'immanence ont marqué les premiers stades, la tendance du mouvement, dans l'accélération de sa vitesse de chute, et par la force contraignante de sa logique, est d'aboutir, peut-être à bref délai, à l'explicite négation de Dieu?

b) *La théorie de l'immanence chez les modernistes.* — Il est difficile de ne pas voir que la préoccupation fondamentale chez les modernistes, comme chez les protestants libéraux, est de détacher la connaissance religieuse de la connaissance métaphysique, et cela pour lui conserver sa valeur. Ayant posé en thèse que la raison ne saurait atteindre les réalités intelligibles, ils ont recours à un autre procédé de connaissance qui leur permette de sortir de l'agnosticisme. Voilà donc le processus de leur système : affirmation de l'agnosticisme; puis, comme expédient, recours à l'immanence. La doctrine de l'immanence est donc conditionnée par une théorie générale de la connaissance dont les éléments sont empruntés à Kant, à Comte et à Spencer; et leur philosophie religieuse représente une tentative désespérée pour retrouver par l'expérience religieuse le réel inconnaissable par la raison.

Que l'agnosticisme soit « la base » de cette philosophie religieuse, comme l'Encyclique *Pascendi* l'a marqué de façon si lumineuse [2], on en a l'aveu expli-

1. Cf. DOUMERGUE, *Les étapes du fidéisme*, Fischbacher, 1907.
2. Encycl., p. 7.

cite. Assurément les modernistes ont déclaré que cet aveu d'impuissance était radicalement étranger à leur esprit et protesté avec énergie contre cette accusation. Mais ils ont en même temps reconnu spontanément que leur apologie a été justement « un *effort* pour *sortir* de l'agnosticisme et le *dépasser*[1] ». Or il n'y a d'effort à faire pour sortir de l'agnosticisme que si on l'a d'abord accepté ; et on ne travaille à le dépasser que si on tient cette doctrine pour acquise, de sorte que l'on essaie, non de la combattre ou de la récuser, mais de la compléter. Et on la complète, en juxtaposant à la négation de la valeur de la raison l'affirmation d'une intuition religieuse. C'est dire, malgré ces protestations étranges, que la thèse agnostique subsiste intégralement, comme préambule de la théorie immanentiste.

Très significatif à cet égard est le procédé de séparation des diverses connaissances. « Nous distinguons avant tout divers ordres de connaissances : la connaissance phénoménale, la connaissance scientifique, la connaissance philosophique, la connaissance religieuse[2]. » Dans cette division un peu touffue, il y a des réductions à opérer ; connaissance scientifique et connaissance philosophique relèvent suivant eux d'un même type, on le verra par la suite, en tant qu'elles impliquent également des éléments de systématisation *a priori*. D'autre part l'intervention de ces données constitutionnelles de l'esprit, suivant Kant, ou héréditaires d'après Spencer, ou conventionnelles comme le croit Bergson et le positivisme nouveau, fait que les réalités en soi ne sont atteintes ni par la raison, ni par la science. L'une et l'autre expriment une mise en ordre des phénomènes. Aussi les trois premières catégories conduisent à la connaissance symbolique, relative; et la connaissance reli-

1. *Programme des modernistes*, p. 113.
2. *Ibid.*, p. 114.

gieuse ne garde sa valeur, en face d'elles, qu'à la condition de relever d'une capacité nouvelle, d'un procédé autre que celui « de l'exercice de la seule raison ».

Admettre ce dualisme est donc bien accepter *à la fois* l'agnosticisme et l'immanence, et l'un comme *antérieur* à l'autre[1]. Il serait aisé de multiplier les citations d'ailleurs connues. « Nous acceptons la critique de la raison pure que Kant et Spencer ont faite »... « Nous croyons même plus salutaire pour la conscience religieuse de reconnaître explicitement que si la démonstration de Dieu devait être liée essentiellement à ces conceptions [contingence, causalité, mouvement, fin], la pensée critique aurait définitivement ouvertla voie à l'athéisme, mais d'affirmer en *même temps* qu'il existe un autre argument... le besoin anxieux du divin[2]... ». Et l'on pourra conclure en accentuant cette relation : « Nous sommes donc pleinement *logiques* quand nous cherchons à tirer, des exigences immanentes de la conscience humaine, l'affirmation du divin transcendant[3]. » A qui fera-t-on donc croire, après l'aveu de ces liaisons, que l'agnosticisme « est radicalement étranger » au modernisme?

La position adoptée par M. Loisy n'est pas au fond différente, quoique plus imprécise. A vrai dire, il existe chez lui non un système très cohérent, fortement organisé, mais seulement les éléments d'un système : car il pousse l'horreur de l'absolu, jusqu'à se méfier « en philosophie comme ailleurs des systèmes absolus ». Ceci expliquera la difficulté de concilier des déclarations opposées dans son œuvre.

1. Encycl. *Pascendi* : « L'agnosticisme n'est que le côté négatif dans la doctrine des modernistes; le côté positif est constitué par ce qu'on appelle *l'immanence vitale* », p. 9.
2. *Ibid.*, p. 125.
3. *Ibid.*, p. 120.

Pourtant, on ne saurait douter de la philosophie relativiste partout supposée dans sa construction. Nature de la révélation et théorie du développement du dogme découlent immédiatement de sa manière d'entendre la religion, et celle-ci est conditionnée à son tour par une philosophie de la connaissance dont il est aisé de réunir les déclarations fragmentaires.

S'agit-il d'abord des données sensibles? Elles lui paraissent « un résidu de perceptions renouvelées, coordonnées... Mais nos perceptions n'atteignent pas le fond de la réalité[1] », ce qui signifie sans doute qu'elles s'arrêtent à la surface phénoménale. Bien moins grande est la valeur objective de la connaissance intellectuelle. « Les notions épuisent moins encore [cette réalité]. Ce sont les images décolorées d'impressions subjectives qui impliquent certes la réalité du sujet et de l'objet, mais qui ne représentent adéquatement au sujet ni l'objet, ni le sujet lui-même. » Il y aura donc un dualisme entre la vérité en soi, immuable, et la vérité pour nous, toujours changeante qui, « en tant que bien de l'homme n'est, pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui et par lui; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité pour lui ». Ici l'affirmation du relativisme agnostique est explicite. L'auteur pense en réalité que « c'est une philosophie bien chétive que celle qui prétend fixer l'absolu dans un morceau d'activité humaine, intellectuelle et morale[2] », et puisque « ce n'est pas avec les éléments de la pensée humaine que l'on peut construire un édifice éternel », il convient de renoncer à la valeur de la connaissance métaphysique. « Vu la nature des choses, nulle conception accessible à l'homme ne pouvant représenter directement et adéquatement la vérité en Dieu, nos idées sont nécessairement à l'égard de l'absolu des

1. *Autour d'un petit livre,* 3e édit., p. 191.
2. *L'Évangile et l'Église*, 3e édit., p. 20.

représentations analogues, des images, des symboles[1]. » Agnosticisme universel, car rien n'est définitivement certain, rien n'est rigoureusement démontrable dans l'ordre du vrai, comme dans celui du bien : « Quiconque croit au bien, au vrai, d'une façon absolue est un mystique. Car on ne peut démontrer rigoureusement la valeur objective, transcendante, de nos connaissances, et l'on ne démontre pas davantage la valeur de l'idéal moral[2] ». Reprenant le langage de Kant et de Sabatier, l'auteur ajoutera que l' « acte par lequel nous affirmons notre confiance dans l'univers est un acte de foi ».

Dans ce naufrage de toute vérité absolue, comment la croyance rationnelle de Dieu subsistera-t-elle seule ? La logique que l'on récuse, mais que l'on subit, aura gain de cause. Pour la raison, en effet, Dieu demeurera un inconnaissable. — La science ne l'atteindra pas, car « Dieu ne se montre pas au bout du télescope de l'astronome... Bien que Dieu soit partout dans le monde, on peut bien dire qu'il n'est nulle part l'objet propre et direct de la science[3] ». — Pas davantage, il ne tombe sous les prises de la constatation historique. Dieu n'est pas plus un personnage de l'histoire humaine qu'il n'est un élément physique de l'univers, on ne le démontre ni par les faits seuls, ni par le raisonnement seul[4]. « Ni dans le monde, ni dans l'histoire, Dieu n'est intervenu comme un individu qui couperait de temps en temps, par une action capricieuse, l'enchaînement des phénomènes naturels et humains[5]. » — Là où la science et l'histoire échouent, la raison ne parvient pas à un résultat beaucoup plus heureux : « Sur le problème de

1. *Simples réflexions*, p. 160.
2. *Quelques lettres sur les questions actuelles*, p. 67.
3. *Avt. d'un pet. liv.*, p. 10.
4. *Ibid.*, p. 215.
5. *Simpl. réflex.*, p. 150.

savoir si l'univers est inerte, vide, sourd... du oui ou du non, il n'existe pas de preuve rationnelle que l'on puisse qualifier de péremptoire[1]. » « Qu'est-ce que Dieu ?... Dieu est le mystère de la vie[2]... » « mystère qui est au fond de la religion, à savoir le rapport de l'homme avec Dieu[3] ».

Il est donc évident que pour M. Loisy, comme pour les modernistes italiens, la philosophie religieuse sous-jacente à leur doctrine est l'agnosticisme[4]; et il est devenu bien plus évident, par les déclarations de M. Loisy, que cette philosophie domine tout le système. N'est-ce pas lui qui affirme maintenant que la question qui est au fond du problème religieux, le grand et unique problème, est de savoir si l'univers est inerte, sourd; et n'est-ce pas lui, chose étrange, qui se plaint de ce que l'Encyclique *Pascendi* n'ait pas tranché « la question la plus importante... la seule essentielle... Ne faudrait-il pas d'abord savoir ce qu'on doit entendre par vérité en matière de religion, quelles sont les origines de cette vérité, les conditions de sa conservation et de son progrès[5] » : impossible de souligner plus nettement que la dogmatique moderniste est conditionnée par une théorie de la connaissance religieuse.

Cette théorie de la connaissance religieuse représente « le côté positif » du système moderniste; elle consiste avant tout dans l'affirmation, sous des formules variées, d'une perception immédiate, d'une expérience de Dieu ou du divin dans la conscience; elle implique en même temps une métaphysique de l'immanence : Dieu dans l'âme, et une psychologie

1. *Quelq. lett.*, p. 46-48.
2. *Ibid.*, p. 67.
3. *Ibid.*, p. 163.
4. Cf. Encycl. *Pascendi* : « [De cette doctrine agnostique] ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science; que Dieu n'est pas un personnage historique », p. 7.
5. *Simpl. réflex.*, p. 140.

de l'immanence : la conscience de cette présence. Non pas sans doute que cette conscience soit manifeste à tous, et donnée dès le début avec toute sa clarté ; des conditions morales permettront à cette expérience d'émerger lentement, avec une intensité croissante[1]. La distinction des deux ordres de connaissances rend donc saisissable par la conscience religieuse les réalités inconnaissables à la raison ; mais comme cette connaissance religieuse de Dieu est autre chose que la métaphysique de la Divinité, il faut marquer encore que l'immanence n'aura pas pour effet de supprimer l'agnosticisme.

Si les modernistes sont d'accord pour opposer la conscience religieuse à la science religieuse, et les données expérimentales à la construction métaphysique, cet accord cesse, quand il s'agit de déterminer le contenu de cette saisie intime. Pour le programme moderniste, il s'agit toujours de « l'affirmation du divin transcendant », « de capacité de connaître le divin », « d'expérience actuelle du divin opérant en nous et en toutes choses », « de justification de la foi dans le divin par le témoignage de la conscience ». Et en vérité, nous voyons assez par là que cette connaissance religieuse, ainsi présentée, diffère totalement d'une conception métaphysique, mais on aperçoit avec beaucoup moins de clarté comment elle peut être encore, sous cette totale indétermination, une connaissance...

Sous une forme moins mystique, et avec une sécheresse intellectualiste, M. Loisy accepte aussi, non

1. Encycl. *Pascendi* : « Si l'on pénètre le sentiment religieux on y découvrira facilement une certaine intuition du cœur grâce à laquelle, et sans nul intermédiaire, l'homme atteint la réalité même de Dieu : d'où une certitude de son existence qui passe très fort toute certitude scientifique. Et cela est une véritable expérience et supérieure à toutes les expériences rationnelles. Beaucoup sans doute la méconnaissent et la nient, tels les rationalistes : mais c'est tout simplement qu'ils refusent de se placer dans les conditions morales qu'elle requiert », p. 19.

ici encore un système complet, mais des éléments de l'immanence. Métaphysique et psychologie de l'immanence y sont nettement impliquées : « L'évolution de la philosophie moderne tend de plus en plus à l'idée du Dieu immanent qui n'a pas besoin d'intermédiaire pour agir dans le monde et dans l'homme. » « L'individu conscient peut être présenté presque indifféremment comme la conscience de Dieu dans le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité, et comme la conscience du monde subsistant en Dieu, par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme ; c'est l'humanité entière qui est fille de Dieu, qui procède de lui, lui est immanente et en qui il est immanent[1]. » Que l'âme humaine s'aperçoive de ce rapport ou de cette intériorité, et elle sera déjà en possession des vérités religieuses. Car cette connaissance s'acquiert autrement que celle des vérités d'ordre rationnel et scientifique, c'est-à-dire par l'action immédiate de Dieu en nous. « A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la perception des vérités religieuses n'est pas le fruit de la seule raison ; c'est un travail de l'intelligence exécuté sous la pression du cœur. Tout cela n'est pas proprement un travail de l'homme sur Dieu, c'est d'abord et principalement le travail de Dieu dans l'homme et avec l'homme[2]. » Ici le caractère *sui generis* de la connaissance religieuse est clairement signalé. La religion a donc pour essence dans sa forme primitive d'être une perception de réalité vivante et de faits intérieurs, non une construction métaphysique. Plus tard seulement s'opérera cette élaboration scientifique, ou systématisation des données religieuses initiales. Et voici l'origine de la religion : « Je n'en considère pas moins l'existence

1. *Quelq. lett.*, p. 155.
2. *Aut. d'un pet. liv.*, p. 198.

du sentiment religieux comme un fait certain. Dans l'énergie de ce sentiment, Dieu peut agir, il agit et cette action divine est lumière et grâce, vérité et force pour le bien [1]... »

Comment enfin cette théorie de la connaissance religieuse détermine logiquement, chez les modernistes, une conception de la révélation, de la nature du dogme, de son développement et de la distinction essentielle de la foi avec la science et avec la raison, quelques citations l'indiqueront suffisamment. « La forme native [des vérités de la révélation] est une intuition surnaturelle et une expérience religieuse, non une considération abstraite et une systématisation de la foi » : expérience qui est la saisie par l'âme du travail en elle du Dieu immanent. Si la religion est une vie, non une connaissance métaphysique, la révélation n'a *pu* être aussi qu'une vie ; si Dieu est immanent dans l'homme, la révélation n'a *pu* avoir lieu que dans la conscience : « Ce qu'on appelle révélation n'a *pu être* que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu [2] ». La philosophie de l'immanence a nécessairement entraîné une théologie de l'immanence.

A son tour une philosophie agnostique nécessitera une théologie agnostique. La valeur des formules dogmatiques, élaboration métaphysique des expériences primitives, ne *peut* pas être plus grande que la valeur de la raison : dans les deux cas, la même impuissance de l'esprit à fixer la vérité se manifeste. « Vu la nature des choses, nulle conception accessible à l'homme ne *pouvant* représenter directement et adéquatement la vérité en Dieu, nos idées sont nécessairement à l'égard de l'absolu des représentations analogues, des images et des symboles.

1. *Quelq. lett.*, p. 234.
2. *Aut. d'un pet. liv.*, p. 195.

De là vient que certains individus dont je suis ont appliqué le nom de symbole aux formules dogmatiques... Ce ne sont pas les exigences du cœur, mais celles de l'esprit qui décèlent l'imperfection des formules dogmatiques[1] ». Cette déclaration servirait de commentaire, s'il en avait eu besoin, à ce passage : « Une telle immutabilité des dogmes n'est pas compatible avec la nature de l'esprit humain. Nos connaissances les plus certaines dans l'ordre de la nature et de la science sont toujours en mouvement, toujours relatives, toujours perfectibles[2]. » Voici d'ailleurs, sous forme de synthèse lumineuse, l'énoncé des relations entre l'agnosticisme du philosophe et celui du théologien : « Si l'on suppose que la *vérité,* en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la *révélation* a eu ce caractère et que le *dogme* y participe, les assertions du petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies. Inutile de vous dire qu'elles sont en rapport avec une autre idée de la *vérité,* de la *révélation,* de l'*immutabilité*[3]. » C'est bien reconnaître que la théologie entière découle pour eux d'une conception initiale, qui est une critique de l'esprit. Notion de la vérité et notion du dogme — relativité de la vérité et relativité du dogme — évolution de la vérité et évolution du dogme — y apparaissent comme indissolublement et logiquement solidaires.

Après avoir étudié séparément et de façon très objective l'immanence chez les protestants libéraux et dans le système moderniste, il est aisé de saisir sur le vif leur étroite parenté[4]. Il nous suffit ici de rapprocher la synthèse de M. Loisy, citée plus

1. *Simpl. réflex.*, p. 162.
2. *L'Évang. et l'Égl.*, p. 210.
3. *Aut. d'un pet. liv.*, p. 190.
4. Cf. Encycl. *Pascendi* : « Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants. »

haut, de la synthèse donnée par A. Sabatier : « L'erreur de cette forme de la connaissance religieuse qu'on nomme orthodoxie, c'est de méconnaître le caractère historiquement et psychologiquement conditionné de toutes les doctrines, et de vouloir élever à l'absolu ce qui est né dans le temps et doit nécessairement se modifier pour vivre dans le temps[1]. » Les deux systèmes sont semblables, parce qu'ils représentent l'application au domaine théologique d'une philosophie commune : la philosophie de la relativité ; et leur idée maîtresse à tous deux est l'idée de ce conditionné historique et psychologique. Encore paraît-il manifeste que le conditionnement historique n'est que le reflet ou le résultat du conditionnement psychologique. L'étude du rapport de ces systèmes entre eux, et dans chaque système du lien intime des diverses applications, montre de façon irréfutable que c'est bien avoir dégagé leur idée mère qu'avoir signalé à leur « base » une philosophie, et une philosophie de l'agnosticisme.

*
* *

II. *La méthode d'immanence.* — C'est un acte de justice intellectuelle qu'en cette délicate matière il nous tient à cœur d'accomplir d'abord, en distinguant avec soin en soi la méthode de l'immanence, utilisation d'une tactique, de la doctrine de l'immanence religieuse, acceptation intégrale d'un système philosophique. Qui adhère à la doctrine se penche sur sa conscience pour y surprendre les vérités religieuses et chrétiennes dont elle est la source unique ; il se place dès le début en lui-même, mais pour s'y enfermer ; le recueillement lui suffit pour découvrir la vérité

1. *Esquisse*, p. 407.

qu'il porte en lui. Qui pratique la méthode demande à l'observation intérieure de lui fournir le point de départ de sa démonstration ; il prend son point d'appui dans les affirmations de la vie intérieure, mais pour s'élever au-dessus d'elle, pour en dégager, par voie d'induction, des connaissances nouvelles ; il part de soi, mais pour en sortir. Son immanence n'est qu'un moment dans le développement de sa pensée, son subjectivisme la première étape dans la voie qui le conduit de ce qui est en lui à ce qui est hors de lui. Dans un cas toute la doctrine se ramène à une expérience; dans l'autre, cette expérience est prise par un choix réfléchi pour base d'un travail rationnel. Ici on s'en tient à une aperception interne. Là on l'analyse, on la discute, on la dépasse; on transporte dans le domaine religieux, non les arguments, mais la méthode même dont s'est servi Descartes pour aller de sa conscience à l'existence de Dieu. On s'attache comme lui à un fait intérieur, non plus l'idée du parfait, mais la tendance vers le bien parfait ou la constatation de sa contingence; et de cette donnée intérieure, l'esprit s'élève en ligne droite et pour ainsi dire d'un seul élan jusqu'à l'Être infini. — Or c'est de la méthode, non de la doctrine, que se sont réclamés avec insistance plusieurs des apologistes de l'immanence ; ils ont affirmé la transcendance de Dieu, en essayant d'y parvenir par les données de la vie intérieure. Celle-ci n'est plus pour eux, comme pour les théologiens de la conscience, la source unique des vérités ; elle fournit un chemin pour y conduire, à leur sens plus rapidement, des esprits rebelles à d'autres procédés de démonstration.

Un souci apologétique domine en effet leur œuvre. Une constatation douloureuse s'impose à eux, celle que l'athéisme, autrefois cas exceptionnel, devient lentement la doctrine de beaucoup. Comment lutter

contre cette extension croissante de l'incrédulité moderne? Quels arguments assez pressants lui opposer? Comment tirer les esprits de leur sérénité dans la négation? En leur exposant les preuves classiques? Mais sur ces esprits pénétrés de positivisme et de kantisme celles-ci glissent, et ne mordent plus. Pourquoi ne pas imiter à leur égard la tactique socratique! A qui croit ignorer les vérités éternelles, Socrate a montré, en l'obligeant à descendre dans sa conscience, qu'elles vivaient immortelles dans son cœur. La préoccupation n'était pas autre qui portait saint Anselme à chercher l'argument rapide et irrésistible qui arrachait à l'impie l'affirmation de Dieu. En présence des difficultés singulièrement accrues par l'agnosticisme contemporain, les apologistes nouveaux renouvellent la méthode de Socrate et d'Anselme. A l'âme qui nie Dieu, ils veulent montrer qu'elle l'appelle par toute la puissance de son être, qu'elle tend vers lui d'un élan incoercible, qu'elle le proclame sans le savoir par chacune de ses inquiétudes, par chacune de ses souffrances. A l'âme contemporaine ils répètent donc le mot de S. Paul : « *Quod ignorantes colitis...* »

Seulement, si c'est justice de signaler l'essentielle différence de ces deux attitudes du théologien et de l'apologiste de l'immanence, c'est aussi sincérité de reconnaître qu'en pratique, elles n'ont pas été bien distinguées. Que le danger est grand de transformer, en fait, la méthode en doctrine, l'hypothèse du début en thèse définitive; qu'il est à craindre que l'on ne dépasse la frontière, lorsque les domaines sont si étroitement contigus; qu'il est difficile de sortir de soi, lorsque, même par tactique, on a rompu les ponts qui nous reliaient aux réalités métaphysiques. Combien qui, après Descartes, après Hume, après Kant, ont vainement tenté d'effectuer ce passage? Comment, d'ailleurs, les âmes chrétiennes n'auraient-

elles pas éprouvé de légitimes alarmes, quand plusieurs de ces apologistes insistaient si vivement, tout comme les protestants libéraux ou les modernistes dont il a été question, sur l'affirmation du Dieu intérieur, de sa présence anonyme, mais sentie, sur l'opposition entre le Dieu vivant de la conscience et le Dieu transcendant des métaphysiciens, sur la distinction essentielle de la vérité religieuse et de la vérité philosophique, sur la séparation des besoins logiques de la pensée et des exigences légitimes de l'action, sur cette antinomie que l'on paraissait établir entre la doctrine et la vie, etc..? Comment ne pas éprouver des sentiments d'inquiétude à retrouver parfois, sous des plumes catholiques, quelques-uns des arguments, quelques-unes des thèses, quelques-unes des citations, dont on savait l'usage fait par les théoriciens protestants de l'expérience religieuse? Disons-le simplement : ces imprécisions et ces ressemblances ont entretenu des équivoques douloureuses. L'auteur de ces pages voudrait, dans l'apaisement des esprits qui lentement s'opère, essayer de marquer avec le plus de clarté qu'il pourra, la différence en soi de ces deux attitudes, critiquer leur valeur respective, et essayer d'opérer un départ entre ces divers éléments, pour dégager ceux qui sont susceptibles d'apporter une contribution à la démonstration de Dieu de ceux qu'il est nécessaire de rejeter très nettement.

Ajoutons, pour bien mettre en relief cette différence, que si la doctrine et la méthode de l'immanence partent toutes deux de l'expérience religieuse, il s'agit, pour la première, de l'expérience de Dieu et pour la seconde, soit de l'expérience psychologique, soit de l'expérience morale (aspirations naturelles de l'âme vers Dieu), soit de l'expérience chrétienne, formes diverses qu'il y a lieu d'exposer et par la suite de critiquer séparément.

a) *L'expérience psychologique.* — La philosophie

spiritualiste s'est appuyée, pour démontrer Dieu, sur trois ordres de faits également légitimes en soi : « la démonstration de l'existence du Créateur doit prendre son point d'appui dans trois objets d'expérience : le monde extérieur, le monde intérieur connu par la conscience et enfin l'histoire de l'humanité, spécialement son histoire religieuse ». L'expérience psychologique se rapporte à l'étude du monde intérieur [1].

Mais elle n'embrasse pas l'ensemble des faits intérieurs : elle écarte en effet l'analyse des aspirations de l'âme humaine vers le vrai, le beau, le bien ; car, ici, la démonstration devra recourir au principe de finalité ; tandis que la méthode dont se sert l'apologétique par l'expérience psychologique est identique au procédé qui va du monde à Dieu. Dans les deux cas, il faut remonter de l'effet à la cause, de la conséquence au principe. C'est donc le principe de causalité qui permet à la pensée cette ascension vers l'Être nécessaire ; la différence existe seulement dans le choix des faits qui sont au point de départ.

A nous servir de cette voie pour aller à Dieu, il y a un double avantage. Le premier est de mieux s'adapter à l'état d'esprit de nos contemporains qui ont tous reçu une éducation plus ou moins cartésienne, en reprenant au cours de cette démonstration à peu près le chemin qu'a suivi Descartes : partir de soi pour s'élever à Dieu. L'autre avantage consiste en ce que la certitude des faits psychologiques est à l'abri de toute attaque et échappe au doute universel. « Dans l'argument tiré du moi, l'effet nous est intime, il se confond avec nous-mêmes, l'argument prend par là un caractère personnel, nous saisit dans tout notre être et s'adresse à notre conscience autant qu'à notre raison. »

Or, cette expérience psychologique peut s'attacher

1. De Broglie, *Les preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, Bloud, 1905.

soit à l'analyse du moi et de ses caractères, soit à certains phénomènes psychologiques, par exemple aux idées universelles et nécessaires.

Le moi se révèle aisément à mon observation intérieure comme contingent. De cette contingence, lés *imperfections* que je constate dans mon être, imperfection de ma pensée qui peut douter, etc..., fournissent une preuve décisive (preuve cartésienne). Ce fait unique et fondamental de mon imperfection suppose en effet une cause première réelle, nécessaire et parfaite. — Mais la contingence se manifeste encore, si je regarde la *succession* de mes phénomènes, dans leur variété, dans leur enchevêtrement et leur complexité. Et cet être mouvant que je suis implique une cause nécessaire, immuable, qui rende raison de ce qui passe, et qui par suite a commencé. Il s'agit donc toujours d'une démonstration appuyée sur le principe de causalité et analogue à l'argument par la contingence du monde.

Mais l'analyse peut, dépassant le moi, s'arrêter à ses opérations, aux idées, avec leur caractère d'universalité et de nécessité. Sans doute la preuve par les idées nécessaires a connu des interprétations historiques inexactes, celle de l'intuitionnisme platonicien, celle de l'innéisme cartésien. La philosophie chrétienne les rejette l'une et l'autre. Il est cependant légitime de s'élever par démonstration « de l'absolu reçu, élaboré par la pensée humaine, à l'absolu subsistant de Dieu et de dire que, sans l'existence réelle de l'Être absolu, notre pensée, mon idée nécessaire, seraient un problème inexplicable ».

b) *L'expérience morale.* — Sous une autre forme, l'apologétique de l'immanence s'attache à faire sortir de l'analyse de l'action humaine l'affirmation d'un « unique nécessaire » et d'une inévitable transcendance impliquée dans chacun de nos actes[1].

1. BLONDEL, *L'action*, 1893, p. 339-356. — Dans l'analyse de cet ou-

Il est impossible de ne pas poser le problème de l'action, et dès qu'il est posé, il est impossible de s'arrêter, sans être conduit par le mouvement total de la vie et le dynamisme de cette action jusqu'à l'aveu d'une réalité transcendante. Non point qu'il faille, pour la rejoindre, sortir de soi, mais précisément parce qu'elle s'y trouve nécessairement engagée, sous des formes diverses, et qu'elle s'impose à la conscience, claire ou confuse, consentie ou refoulée, avouée ou anonyme. En tout état d'âme, à tout degré de civilisation, s'offre, s'impose à la conscience humaine un unique nécessaire. Notre pensée, notre action, n'est jamais telle que la ferait une volonté bornée aux seuls phénomènes. Dans notre connaissance, dans notre action, il subsiste une disproportion constante entre l'objet même et la pensée, entre l'œuvre et la volonté. Cet être nécessaire, tout ce que nous voulons suppose qu'il est, tout ce que nous sommes exige qu'il soit. Une inquiétude, une naturelle aspiration vers le mieux, le sentiment d'un rôle à remplir, la recherche du sens de la vie, voilà ce qui marque la conduite humaine d'une empreinte nécessaire. Même masqué et travesti, toujours le bien universel sollicite secrètement la volonté. « Cet unique nécessaire se tient à l'entrée ou au terme de toutes les avenues où l'homme peut entrer; au bout de la science et de la curiosité de l'esprit, au bout de la passion sincère et meurtrie, au bout de la souffrance et du dégoût, au bout de la joie et de la reconnaissance, partout, qu'on descende en soi ou qu'on monte aux limites de la spéculation métaphysique, le même besoin renaît. Rien de ce qui est connu, possédé, fait, ne se suffit, ni ne s'annihile. Impossible de s'y tenir; impossible d'y renoncer. » L'homme

vrage, comme de ceux qui suivent, on ne se place pour l'exposé et la critique *exclusivement* qu'au point de vue de la connaissance de Dieu, sans s'occuper des autres questions qui y sont traitées.

met toujours dans ses actes, si obscurément qu'il le sache, ce caractère de transcendance.

Mais la même analyse qui affirme l'unique nécessaire nous le fait connaître. Dans sa vie, l'homme a saisi ses deux caractères : une étrange indigence et une plus étonnante plénitude. Il semble que nous possédions assez d'être pour ne pas pouvoir nous passer d'en avoir, trop pour nous en détacher, trop peu pour nous en contenter. L'idée de Dieu est ainsi l'inévitable complément de la vie humaine; le contingent nous manifeste le nécessaire; mais ce nécessaire, ce n'est pas la forme obscure de ma pensée, l'envers de ma conscience : « Je ne suis nécessairement amené à le concevoir que parce que je suis nécessairement amené à reconnaître ce qui me manque dans cela même que je fais. Il est tout ce que je ne puis être : toute pensée et toute action ».

C'est donc dans la pratique même que la certitude de Dieu a son fondement. Pour le trouver, nous n'avons pas à partir de lui où nous ne sommes pas, il faut partir de nous où il est. La valeur de cette preuve lui vient de ce qu'elle prend son point d'appui dans l'expérience la plus intime; nous ne concevons Dieu, ni par abstraction, ni par contraste; nous ne le cherchons pas hors du contingent, comme un terme ultérieur, mais nous le découvrons dans le contingent, comme une réalité déjà présente; nous le découvrons immanent au centre de notre propre vie. Solution pratique, et solution dont il faut comprendre l'étendue; car en elle comme à une clef de voûte viennent se suspendre tout ce que nous avons trouvé, hors de nous ou en nous-mêmes, d'intelligibilité et d'intelligence, de mouvement et de force, de vérité et de pensée; solution rapide, puisque en un instant, d'un seul élan et dès la première réflexion, l'unique nécessaire se manifeste à nous; preuve enfin qui possède cette vertu contraignante, étrangère aux argu-

ments logiques, et qui obtient l'irrésistible adhésion de toute l'âme, puisqu'elle résulte du mouvement total de la vie, et du dynamisme intégral de l'action humaine.

c) *L'expérience chrétienne.* — Une nouvelle application religieuse de la méthode d'immanence consiste à interroger, non plus l'âme humaine, mais l'âme chrétienne, pour découvrir l'action de la grâce et par elle la manifestation de l'existence de Dieu[1]. Si l'on ne veut pas s'en tenir à une recherche spéculative, il faut, dit-on, partir de la réalité vivante que nous sommes. Mais puisqu'il existe un ordre surnaturel, puisque tout homme, en fait, nous ne disons pas en droit, est appelé à vivre surnaturellement, c'est que Dieu agit par sa grâce sur le cœur de tout homme et le pénètre de sa clarté. Si donc on suit l'expansion et le développement de l'action humaine, on devra voir apparaître et s'épanouir ce qu'elle recèle en son fond. L'analyse du psychologue porte donc en réalité non sur la nature en tant que nature, mais sur la nature en tant que pénétrée et envahie déjà par la grâce; on voit dès lors pourquoi il n'est plus possible de s'en tenir à une philosophie séparée, puisque en fait il n'y a pas de nature séparée.

Étudier la science de la vie et de l'action humaine, c'est donc étudier en même temps notre action et l'action de Dieu. Aussi bien l'affirmation de cette expérience intime est-elle entièrement dans le sens de la pensée chrétienne. Tous les méditatifs, tous les vrais mystiques chrétiens, n'ont-ils pas répété que c'est en nous que nous trouvons Dieu, que tout le reste n'est qu'un moyen pour nous amener à le chercher en nous, et que c'est en nous, au fond le plus intime de notre être, par une action immédiate de Dieu sur nous, que se réalise cette union surnatu-

1. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, Lethielleux, p. 74, 80, 132-139, 170-178.

relle? Dans cette méditation vivante tous ont constaté en eux le désir, l'appétit du divin; et pour eux, c'est Dieu, Dieu présent, qui agit en eux. Mais dans toute vie humaine, bien que nous ne le reconnaissions pas toujours, la même expérience se répète. N'est-ce pas Dieu qui agit en nous par cette inquiétude, par ce besoin d'infini qui nous travaille? Ainsi même méconnu Dieu est toujours là. En toute vie humaine, sous les attitudes les plus diverses et les plus opposées, n'y a-t-il pas toujours le désir de posséder Dieu? Mais ce désir n'est pas naturel, car si l'homme désire posséder Dieu, c'est que déjà Dieu s'est donné à lui. Il est donc légitime de dire que Dieu est affirmé dès le point de départ de notre vie, comme le Dieu inconnu de S. Paul, mais qui, bien qu'inconnu, n'est pas absent et encore moins étranger.

d) L'expérience religieuse. — A la vérité, il est difficile de ranger cette forme nouvelle parmi les applications de la méthode d'immanence; avec elle, méthode d'immanence et doctrine d'immanence sont très nettement confondues. L'expérience religieuse s'appuie en effet à la fois sur des preuves morales et des preuves mystiques et elle les présente comme solidaires. Ainsi s'aggrave la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. En même temps, l'opposition entre la connaissance religieuse et la connaissance métaphysique devient plus totale. La négation de la valeur de tout procédé discursif, l'insistance à parler d'intuition vécue, à propos de Dieu, indiquent que par une transition facile, la méthode a été transformée en doctrine. Il convient donc de présenter séparément cette forme comme marquant plus clairement le retour de l'une à l'autre[1].

A l'idéologie de la divinité qui résulte de la spéculation pure, il faut substituer la réalité religieuse

1. Le Roy, *Rev. de mét.*, 1907, mai, juill. : « Comment se pose le problème de Dieu ».

vécue. D'après M. Le Roy, on n'insistera jamais assez sur l'impuissance radicale de la spéculation pure; à vrai dire, on ne démontre pas Dieu, on le vit; on ne le saisit pas par une analyse conceptuelle, mais par intuition vécue. On ne démontre pas en effet une réalité concrète. Si Dieu peut être connu, ce ne sera jamais que par expérience, et comme l'expérimentation est ici impossible, cette expérience devra être une expérience immanente, impliquée dans l'exercice même de la vie. Que l'on ne s'y trompe pas d'ailleurs. Les données psychologiques et morales elles-mêmes ne doivent pas servir de base à un raisonnement transitif; il faut, non qu'elles entraînent, mais qu'elles constituent l'affirmation de Dieu.

En quoi donc consiste cette expérience? Elle révèle « le Dieu moral, connu par expérience de vie intérieure, par expérience mystique, avec lequel on cherche à entrer en communion, fondement du devoir et dispensateur de la grâce ». Cette affirmation fondamentale jaillit de toute âme et de toute vie. Quiconque vit croit en Dieu dans la mesure où il vit. La foi en Dieu est la substance de la vie morale, son âme inspiratrice; elle constitue la respiration de l'esprit. Vivre, c'est donc croire en Dieu, car il n'y a personne qui se contente absolument de ce qu'il est et qui s'y arrête. En nous tous, il y a un principe immanent à notre vie qui nous meut, qui nous oriente, qui nous sollicite à nous dépasser toujours dans la voie du progrès spirituel. Cette expérience, nul ne l'ignore, non pas même les athées, et les mystiques nous en offrent seulement des « cas éclatants ». C'est Dieu qui agit en nous, qui manifeste à chaque instant dans notre effort même sa présence profonde et son efficacité vivifiante. Cette présence est « sensible au cœur », quand on se tourne et qu'on marche vers lui, limite impénétrable et vivante de la pensée,

de l'action et de l'amour. Le problème de Dieu relève de l'apologétique plus que de la science. « Entendez que l'on n'a jamais à faire entrer aucune âme du dehors dans une foi dont elle serait totalement destituée. La tâche véritable est bien différente ; montrer à l'âme qui s'ignore le germe de foi qui déjà vit en elle par le fait même de sa vie... et lui apprendre à instituer l'expérience vécue qui seule est décisive », expérience essentiellement incommunicable que l'on peut décrire, faciliter, mais non vouloir ou réaliser pour autrui.

Mais cette expérience est, pour M. Le Roy, essentiellement traditionnelle et sociale ; car le vrai Dieu n'est pas le Dieu des abstractions isolantes. Aussi « faut-il reconnaître qu'il n'y a pleine expérience de Dieu qu'au sein de la société qu'à travers le temps et l'espace forment ceux qui l'ont cherché ou qui le cherchent ». Cette société d'esprits, c'est ce que l'on nomme l'Église, organisation régulière de l'expérience religieuse collective et durable. Et cette expérience a pour caractère d'être à la fois immanente et transcendante, puisque, si Dieu est saisi par elle, c'est comme un appel de transcendance, comme une impulsion à nous dépasser sans fin, point de départ de toute une théodicée, et que, par une affirmation très regrettable, on nous dit aussi être gros de la conception chrétienne...

*
* *

Sous la diversité des applications d'une même méthode, deux préoccupations communes rapprochent les uns des autres les apologistes de l'immanence. La première est de détacher l'existence de Dieu d'un système métaphysique, afin de ne point paraître lier l'acceptation de cette vérité à l'accepta-

tion d'une doctrine philosophique; de la sorte on s'efforce de rompre toute solidarité entre une vérité nécessaire à tous et une métaphysique reconnue seulement par quelques-uns; on travaille à placer l'existence de cet Être nécessaire parmi les faits primitifs, antérieurement aux controverses et aussi aux divergences des écoles. La seconde préoccupation, d'ailleurs dans le même sens que la première, est de rattacher plus intimement la connaissance de Dieu à notre vie morale, en insistant sur le lien étroit de la connaissance et de l'action : d'où l'insistance mise à rappeler que pour connaître Dieu il faut lui ressembler et qu'on ne le connaît que dans la mesure où on lui ressemble. Et puisqu'on découvre uniquement sa mystérieuse existence par le retentissement de son action dans l'âme, l'essentiel de la méthode est dans le recueillement intérieur, dans la purification, dans le détachement des choses et des bruits du dehors, en un mot, dans la pratique de l'ascétisme. Le premier effort tendait à détacher la connaissance de Dieu du pur travail de la pensée logique; le second allait à l'unir à la vie réelle, à l'expérience concrète, à la vie et à l'expérience proprement humaines; et tous les deux avaient pour but de mener à une connaissance réelle, vivante, efficace, du Dieu réel et du Dieu vivant. Il y aura lieu d'apprécier par la suite l'intérêt et aussi tout le danger de cette tentative.

II

CRITIQUE DE LA DOCTRINE DE L'IMMANENCE.

I. *La preuve par l'enseignement des auteurs spirituels.* — A qui fait effort pour se placer dès le début en plein cœur du débat, et s'expliquer à lui-même la pensée d'où est sortie la doctrine de l'immanence chez les modernistes, dont nous nous occupons surtout ici, il apparaît bientôt qu'une méprise fondamentale domine la question. L'argument auquel il est le plus fréquemment fait appel pour légitimer ce système est l'affirmation de sa conformité à l'enseignement authentique des maîtres de la vie spirituelle; tous ont insisté, dit-on, sur le sentiment de la présence de Dieu. Or, c'est à tort qu'on réunit ceux-ci dans un même groupe; car ils représentent deux catégories essentiellement différentes : les mystiques, et les auteurs ascétiques. Et la connaissance de la présence de Dieu en nous est entendue par eux en deux sens essentiellement différents. Les distinguer sera rappeler comment la psychologie, la tradition, les auteurs spirituels, l'enseignement de l'Église, établissent une séparation, non de degré, mais de nature, entre la connaissance naturelle de Dieu et sa connaissance surnaturelle.

La mystique est la science qui s'occupe proprement des expériences religieuses surnaturelles des âmes. Celles qui ont été élevées, par la grâce, à l'u-

nion mystique affirment Dieu, non pas en vertu d'un raisonnement, mais par le fait d'une connaissance expérimentale ; elles ne le concluent pas ; elles l'éprouvent, elles le possèdent, elles le sentent, plus ou moins confusément, suivant les degrés de cette union ; il n'y a donc point en elles d'opération dialectique, si rapide soit-elle, mais une expérience au sens précis de ce mot, analogue dans son procédé à l'expérience sensible qui nous met immédiatement en contact avec les objets. Ici, le contact de l'âme avec Dieu est réalisé, est exprimé dans la conscience. Cette expérience commence ou anticipe, quoique de très loin, la vue de Dieu dans la gloire. Elle appartient à l'ordre surnaturel[1].

Ces expériences, les auteurs mystiques les ont décrites en termes qui ne laissent pas de doute sur leur nature. « Il faut expliquer comment on expérimente l'union avec Dieu. Nous pouvons dire que cette union expérimentale est une perception simple et actuelle de Dieu, provenant de la grâce sanctifiante, laquelle commence ici-bas et se perfectionne au ciel par la grâce consommée. On arrive ainsi à une définition exacte, condensée, de la théologie mystique, en disant : c'est une perception expérimentale de Dieu[2] ». « Pour reconnaître si quelqu'un a cette oraison [mystique], on observera si l'âme connaît Dieu présent, par une certaine connaissance expérimentale, qui lui fasse sentir et savourer sa présence... S'il en est ainsi, l'âme est déjà élevée par Dieu à ce degré d'oraison[3] ». Et S. François de Sales apporte une plus grande précision psychologique : « L'âme qui est en quiétude devant Dieu suce insensiblement la douceur de cette présence sans discourir. L'âme n'a aucun besoin, en ce repos, de la mémoire, car elle a

1. Cf. POULAIN, *op. cit.*, sur la nature de l'union mystique, et les citations suivantes réunies par lui, 2e part., ch. v.
2. GERSON, Tr. 7, ch. II.
3. SCARAMELLI, *Direct. myst.*, 3e tr., n° 32.

présent son amant. Elle n'a pas non plus besoin de l'imagination, car qu'est-il besoin de se représenter en image, soit intérieure, soit extérieure, celui de la présence de qui on jouit[1] ? »

Les récits d'une sainte Thérèse, d'un saint Jean de la Croix, d'un saint Alphonse Rodriguez et des âmes qui ont goûté ces faveurs divines sont conformes à ces descriptions.

« C'est une paix profonde, un parfait repos de toutes ses facultés où entre l'âme, disons mieux, où le Seigneur l'a fait entrer par sa présence. L'âme comprend, mais autrement qu'elle ne pourrait le faire par l'entremise de ses sens extérieurs, qu'elle est déjà près de son Dieu[2] ». « Cette personne, écrit saint Alphonse Rodriguez, sous forme de confidence impersonnelle, a coutume de s'exercer à la présence de Dieu de trois manières. La première est par voie de mémoire ; la seconde est par voie d'entendement. L'âme connaît sans aucun discours (parce qu'elle a franchi ce degré) comment Dieu est en elle. Par cette connaissance elle en vient à sentir la présence de Dieu en elle... Ce sentiment de la présence de Dieu n'est pas obtenu par voie d'imagination ; mais c'est en elle une certitude reçue d'en haut ; c'est une certitude spirituelle et expérimentale que Dieu est en l'âme et en tout lieu. Cette présence de Dieu se nomme présence intellectuelle[3] ».

Pour donner leur pleine valeur à ces descriptions, il importe de remarquer qu'elles procèdent de témoins d'une très haute autorité. Ces méditatifs, ces familiers de la vie intérieure, ont acquis par leurs habitudes de recueillement une rare acuité de vision psychologique ; ils sont accoutumés à démêler la complexité des événements de la conscience. Le si-

1. St François de Sales, *Tr. de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. ix.
2. Ste Thérèse, *Chemin*, ch. xxxii.
3. St Alphonse, *Vie d'après ses mémoires*, n° 40.

lence qu'ils font autour d'eux et en eux, l'apaisement des bruits du dehors et du tumulte du dedans, leur rend sensibles les détails de faits qui échappent d'ordinaire. Cette puissance d'analyse s'augmente encore du souci qu'ils ont de se mettre en garde contre les rêveries de l'imagination ou les illusions du Mauvais. D'autant que, souvent, c'est par obéissance qu'ils nous livrent les secrets de leur vie intérieure, pour répondre, comme sainte Thérèse, à l'ordre de leur directeur de conscience, ou par désir de présenter un récit plus fidèle de leurs états à qui pourra les aider dans le discernement des esprits. Toujours, l'élévation de leur vie morale nous atteste la scrupuleuse exactitude de ces confidences. Du témoin ils ont donc à la fois la sincérité et la compétence. Ajoutons encore que les récits de leurs expériences concordent le plus souvent, que dans leur effort pour traduire leurs sentiments ils recourent d'instinct aux mêmes expressions, aux mêmes métaphores, de sorte qu'il a été possible d'instituer une classification hiérarchique de ces états de grâces d'oraison. La science de la mystique n'est pas autre chose que l'organisation rationnelle de ces expériences.

Il est maintenant aisé de résumer les définitions déjà données. La connaissance de Dieu, obtenue par ces états mystiques, ne relève pas dans son acte du travail de la raison discursive[1]. Elle ne fait intervenir ni l'imagination, ni la mémoire[2], elle ne s'exprime pas par une image, ou par une représentation intelligible abstraite; elle se caractérise par une comparaison à l'expérience sensible (toucher, goût, odorat spirituel, et dans les degrés supérieurs, vision spirituelle). En l'entendant en ce sens très large, le mystique connaît Dieu en lui par intuition.

Or, en face de cet enseignement, plaçons la doc-

1. Cf. *S. Th.*, IIª IIæ, q. CLXXX, art. 3.
2. SCARAMELLI, *Direct. myst.*, 2e traité, ch. XV.

trine ascétique pour en montrer la différence essentielle.

L'ascétisme, on le sait, est la science qui fournit la « méthode de conduire les âmes à la perfection, en suivant les voies ordinaires de la grâce[1] ». Et déjà l'on saisit la distinction de ces deux parties de la théologie. La théologie ascétique s'appellerait volontiers une « méthodologie »; elle ne marque pas seulement les étapes vers la perfection; elle indique les moyens pratiques de les parcourir, avec la grâce de Dieu, qui en fait n'est pas refusée à qui se met dans les dispositions requises : l'ascèse codifie les lois de l'effort chrétien. La mystique, elle, s'arrête à une description; ces états surnaturels, le sujet peut les éprouver par faveur divine; il ne saurait les produire. Depuis l'oraison de quiétude, premier degré des états mystiques, jusqu'à l'extase, l'âme chrétienne est sous l'entière dépendance de Dieu : elle reçoit.

Ces indications, il suffit de les rappeler, pour mieux comprendre la théorie ascétique sur la présence de Dieu. Ici la pensée de Dieu est du type de la connaissance abstraite, le résultat d'un travail rationnel. Elle implique avant tout un effort, effort d'attention et de recueillement; elle constitue, suivant un mot très expressif, un « exercice », auquel on s'accoutume lentement par des actes répétés de volonté. Pour le réaliser, l'âme se rend maîtresse de son attention et la tourne vers Dieu. Cette opération suppose donc, non une aperception, mais une réflexion sur cette présence. Il faut se souvenir, non pas tant que Dieu est en nous, mais que nous sommes devant lui : « *Vivit Dominus in cujus conspectu sto* », voilà la formule du fidèle qui travaille à se rendre cette pratique familière... « Quand je considère attentivement, Seigneur, que vous avez les yeux sur moi, écrit saint Au-

1. SCARAMELLI, *Directoire spirituel* (sous-titre du).

gustin... » On nous exhorte pour conserver notre cœur net « de faire une continuelle réflexion sur la présence de Dieu et de l'avoir toujours devant les yeux, non seulement au temps de la prière, mais en quelque temps et en quelque lieu que ce soit » ; on nous demande « de nous persuader fortement », de « faire effort », de « nous étudier », et malgré les difficultés du début, de « ne rien relâcher de ces saints exercices ». Il s'agit donc toujours d'un travail de réflexion.

Cette conclusion ressort plus clairement encore des analyses des auteurs ascétiques. A cette question : « En quoi consiste l'exercice de marcher toujours en la présence de Dieu [1] », ils répondent par la distinction d'un acte de l'entendement et d'un acte de la volonté. L'affirmation intellectuelle se justifie par des considérations métaphysiques : présence intime de Dieu dans tous les êtres, action créatrice, action conservatrice, concours [2]. Sachant bien que la piété vive suppose des convictions profondes, on s'attache d'abord à développer ces convictions par une démonstration véritable. Puis, aux clartés de la raison, on nous conseille de joindre les lumières de la foi. « Mais comment faut-il donc, me dira-t-on, que nous considérions Dieu comme présent ? En formant simplement un acte de foi là-dessus, en présupposant qu'il est effectivement présent, puisque la foi nous le dit... C'est ainsi que le pratiquait Moïse qui, au rapport de saint Paul, considéra Dieu tout invisible qu'il est et l'eut toujours présent à l'esprit, comme s'il l'eût vu. *Invisibilem tanquam videns sustinuit* [3] ». Dieu invisible rendu visible par la réflexion et par la foi : voilà bien essentiellement la nature de cet exercice. Ainsi là où le mystique sent, l'ascèse enseigne à croire. Pour l'un il y a connaissance expérimentale ; pour l'autre,

1. RODRIGUEZ, *Pratiq. de la perfect. chrét.*, 1re p., 6e tr., ch. II.
2. LOUIS DE GRENADE, *De l'Oraison*, 2e p., ch. II, § 4.
3. RODRIGUEZ, *loc. cit.*

connaissance abstraite. Les vives clartés de l'intuition sont remplacées par les ombres du travail discursif. Même différence dans l'acte d'amour. Le mystique a la jouissance d'une réalité présente; le chrétien produit les saints désirs de l'espérance qui attend la possession future.

Pour réveiller en nous ce souvenir de Dieu présent, les maîtres de la vie spirituelle nous enseignent de pieux artifices et les saints nous fournissent leurs exemples. A Saint-Lazare, saint Vincent de Paul avait fait mettre à divers endroits des placards avec ces mots écrits en gros caractères : Dieu me regarde; et quand l'horloge sonnait, il se recueillait un instant dans la pensée de Dieu. D'autres encouragent à se servir de l'imagination, en commençant leur oraison par la contemplation. Mais cette contemplation n'a rien de commun avec celle des mystiques, qui est une saisie plus spirituelle de Dieu et des choses divines, tandis qu'il s'agit ici d'une représentation sensible, imaginative [1]. Enfin, l'absence de la pensée de Dieu est appelée un oubli. « Hélas, Philotée, nous ne voyons pas Dieu, qui nous est présent, et bien que la foi nous avertisse de sa présence, ainsi est-ce que ne le voyant pas de nos yeux, nous nous en oublions souvent, et lors nous nous comportons comme si Dieu était loin de nous, car encore que nous sachions bien qu'il est présent à toutes choses, ainsi est-ce que n'y pensant point, c'est tout autrement comme si nous ne le savions pas [2] ».

On voit donc quelle est la méprise des immanentistes, quand ils se réclament, en faveur de l'intuition de Dieu dans la conscience, de l'autorité des maîtres de la vie spirituelle. Ces grâces d'oraison, données seulement à quelques-uns, ils les ont con-

1. Ribet, *L'Ascétique chrétienne*, Poussielgue, 1902, ch. xxxii.
2. S. François de Sales, *Introd. à la vie dévote*, 2e p., ch. ii.

fondues avec une pratique conseillée à tous. Leur théorie aboutit donc réellement à la négation de la différence essentielle entre les deux ordres de l'intelligible divin : Dieu vu dans la lumière de gloire ou confusément entrevu dans l'union mystique, Dieu démontré par la raison et cru présent par la foi [1].

*
* *

II. *La preuve psychologique.* — Pourtant, objectent les intuitionnistes, cette saisie expérimentale de Dieu en nous est un fait, un fait clairement attesté par la conscience. Et comment de l'extérieur nier légitimement, scientifiquement, la réalité de cette affirmation psychologique? A l'encontre de l'école sociologique, on a défendu les droits de l'observation intérieure. Va-t-on maintenant les méconnaître? Comment nous persuader par raisonnement de l'erreur de cette perception intime qui s'impose à nous? Ce témoignage de l'âme chrétienne, on ne peut, semble-t-il, le mettre en discussion, à moins de le soupçonner d'insincérité.

Insincérité, non, mais illusion psychologique. Il y a une erreur de perception qu'il appartient à l'analyse de dissiper en montrant comment elle a pu se produire, et précisément chez des âmes dont les aspirations religieuses sont plus vives. Cette confusion a été favorisée en effet par l'intensité de la connaissance et du sentiment religieux chez celui qui a l'habitude de la vie intérieure. Or les effets produits ressemblent à ceux de toute habitude : facilité et rapidité d'exécution. L'effort pour s'élever à Dieu diminue à mesure que l'âme s'est accoutumée

1. Cf. Encycl. *Pascendi* : « Par la théorie de l'expérience religieuse ils se séparent des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des *pseudomystiques* », p. 19.

à ce mouvement. Chez le saint, il est devenu l'attitude naturelle. Sa pensée se tourne vers Dieu d'un élan que l'on croirait immédiat. Mais cette rapidité dissimule une véritable dialectique, une induction parcourue toujours de plus en plus vite. En voici la remarque à la fois naïve et très psychologique : « Le Seigneur a donné cette capacité à notre cœur qu'il peut se tourner vers lui en un instant », et cette habitude est figurée « par ces saints animaux que voit Ezéchiel, qui allaient et retournaient sur leurs pas aussi vite que l'éclair, pour nous marquer la promptitude avec laquelle les hommes de piété et d'oraison doivent retourner à Dieu [1] ». De plus, non seulement la pensée de Dieu revient à la mémoire avec plus de fréquence et de facilité, mais elle revêt une intensité manifeste. Cette connaissance s'illumine et on pourrait croire qu'elle se rapproche de la netteté de l'intuition, tant elle est vive. Enfin les sentiments excités par cette « vue de foi » acquièrent plus de force. Ceci explique pourquoi les auteurs ascétiques parlent quelquefois du sentiment de la présence de Dieu et comment des âmes pieuses, mais moins accoutumées à l'analyse psychologique, risquent de confondre cette connaissance abstraite intensifiée avec la véritable intuition. Là, nous semble-t-il, est l'erreur initiale de l'immanentisme. A son point de départ, ce système s'appuie sur une psychologie inexacte.

Qu'on le remarque. Il ne s'agit pas d'apporter ici de cette illusion de la conscience une explication qui ne vaudrait que pour ce cas : on sait comment la préoccupation de la psychologie contemporaine est de remonter de l'apparente spontanéité et simplicité des faits primitifs à leur origine. Mais si cette méthode est fausse qui veut partout opérer cette décom-

1. Louis de Grenade, *loc. cit.*

position des faits psychologiques, comme l'a essayé l'école associationiste et évolutionniste, elle s'est opposée efficacement sur bien des points aux théories simplistes des doctrines écossaises et de l'innéisme universel. Et l'immanentiste est d'autant moins fondé à récuser cette explication qu'il la fait intervenir dans son système de la transformation du sentiment religieux en doctrine. A l'âme qui nous dit : j'expérimente Dieu, l'on répond par une analyse plus minutieuse, plus exacte, des données immédiates de sa conscience religieuse.

Mais pourquoi, ajoute l'immanence, ces états mystiques ne seraient-ils pas uniquement des « cas éclatants », des faits ostensifs au sens de Bacon, des grossissements d'états de conscience ordinaires? Et comment démontrer par les seules ressources de la psychologie qu'ils sont au-dessus de la nature humaine?

L'examen, même rapide, des caractères de ces intuitions religieuses fournira une première preuve qu'il ne saurait être question d'une simple différence de degré entre ces deux ordres de connaissances, en sorte que l'un, l'intuition, exprimât l'état fort, et l'autre, la pensée réfléchie, représentât l'état faible.

On ne peut d'abord nier qu'en proportion du nombre des croyants les états mystiques ne soient fort rares, surtout sous leurs formes supérieures qui laissent moins de place au doute. Bien des âmes ont marché longuement dans les voies de Dieu, qui n'ont pas connu ces faveurs ; des saints d'une sainteté héroïque les ont ignorées ; un saint Vincent de Paul, assure-t-on, n'aurait pas reçu ces privilèges. Pendant plus de vingt ans, une sainte Thérèse, bien loin d'éprouver ces expériences religieuses, a été désolée par les sécheresses du cœur, durant le labeur de ses méditations : c'est que la condition commune, même dans la vertu, est de travailler dans la recher-

che de Dieu, non de se reposer dans les joies de la possession du bien. La piété du chrétien doit être, à sa façon, une piété militante, et le résultat d'une croissante victoire sur son esprit et sur son cœur. Et chez ceux-là mêmes qui sont favorisés de ces grâces divines, les heures d'extases sont peu nombreuses. La contemplation représente quelques instants de divine récompense, à côté des années d'efforts. Or, comment penser qu'un mode de connaissance de Dieu si rare, et même pour ceux-là qui le goûtent, si intermittent, soit un procédé naturel, l'exercice normal de nos facultés humaines? Il y aurait donc dans l'homme des puissances qui, chez la plupart, n'agiraient jamais, et chez quelques autres très rarement? Comment croire à la réalité de facultés dont la fin naturelle est l'action, et qui ne produiraient jamais leurs opérations propres? Disons que ce serait au point de vue psychologique une inexplicable anomalie. Affirmer l'évidence d'un sens divin, capable de saisir immédiatement l'être de Dieu, et soutenir que, seules, quelques âmes privilégiées utilisent ce merveilleux pouvoir, aboutirait à déclarer que la plupart des hommes sont privés d'une perception naturelle. La monstruosité ne serait certes pas plus grande, si tous les hommes ayant des yeux pour voir, quelques-uns seulement, par un accident heureux, y voyaient effectivement.

Car d'où viendrait que certains ne seraient pas avertis de cette présence de Dieu en eux? Cette diversité s'expliquerait-elle par ce fait que Dieu n'agirait pas dans tous les êtres? Rien ne permet de le supposer. En faudrait-il chercher la raison dans l'homme? Mais les lois psychologiques sont les mêmes pour tous. La religion, nous dit-on, est le tressaillement de l'être tout entier, un écho qui répercute la parole intérieure de Dieu, la réponse spontanée à l'appel d'en haut. Mais l'écho ne

répète que ce qu'on lui a crié, et la réponse suppose un appel qui a été compris. En ramenant l'origine du sentiment religieux à un fait d'expérience interne, on est dans la nécessité d'affirmer le caractère conscient de cette touche divine dans l'âme. Pourquoi la conscience de cette influence ne seraitelle pas universelle?

Pour échapper à ces contradictions, il ne reste à l'immanentisme qu'une ressource : déclarer que le sens divin s'exerce réellement en tout homme, mais que son action demeure dans la subconscience, ou que son retentissement dans la conscience est si faible que, faute de recueillement, il n'est pas ordinairement perçu.

Sur la solution de la subconscience, il n'est plus nécessaire d'insister. Quant à la seconde explication, elle constitue une injure gratuite à bien des âmes religieuses, sans aucunement résoudre la difficulté.

Dès que l'on met en doute son affirmation sur la perception de la présence de Dieu dans sa conscience, l'intuitionniste s'estime blessé dans sa loyauté scientifique et religieuse[1]; mais il ne craint pas d'expliquer par l'absence de conditions morales le défaut, chez les autres, de cette expérience religieuse. Eh quoi, ils n'auraient pas eu une vie morale assez pure, ces fidèles, ces hommes de vertu, ces prêtres, ces religieux qui n'ont connu Dieu que par leur raison! Si un saint Vincent de Paul, une sainte Thérèse, pendant de longues années n'ont pas expérimenté en eux le « divin », il en faudrait donc chercher la cause dans l'insuffisance des conditions morales! Dès lors, si quelqu'un nie pour son compte cette révélation immanente, on incriminera sa conduite; d'où l'alternative très sim-

1. TYRRELL, *Rev. prat. d'apolog.*, 1907, p. 502.

ple : ou intuitionniste ou pervers. Par la suite il y aura lieu de reconnaître l'influence de la vie sur la connaissance. On a voulu montrer ici ce que cette réponse a de gratuit, sinon d'offensant.

D'ailleurs, expliquer la non-universalité de cette expérience par le caractère de discrète invitation de l'action divine ne paraît pas plus heureux. Car la voix de Dieu qui retentirait au dedans de nous produirait une impression très vive, puisqu'elle tend à modifier les pensées, les sentiments, la vie entière; elle doit éveiller de tels échos et susciter de telles résistances qu'il paraît impossible qu'elle échappe à la conscience. Cette difficulté acquiert plus de force encore contre les théologiens protestants libéraux puisque, d'après eux, la dogmatique entière doit sortir par un développement rationnel de l'expérience religieuse primitive; dans ce fait initial se trouve implicitement contenue toute une doctrine, une doctrine à la fois très cohérente et très élevée. Comment l'impression religieuse, grosse de tant de vérités, passerait-elle inaperçue? Que si on insistait sur l'état faible de ce sentiment, il suffirait de remarquer qu'avec du silence, de l'attention intérieure, il deviendrait aisément perceptible, comme tous les phénomènes de basse conscience. Pourquoi ici encore une contradiction avec les lois ordinaires de la psychologie ?

Nous pouvons donc conclure que l'intuition religieuse diffère par nature, et non pas seulement en degré, de la connaissance abstraite de Dieu : une opération psychologique qui ne se réaliserait que chez quelques-uns, et très rarement, comme on l'a marqué, ne saurait être une opération naturelle à l'homme.

Une seconde preuve nous montrera pourquoi cette expérience de Dieu, qui en fait n'est pas donnée, en droit ne peut pas l'être, par les seules puissances de

la nature humaine. C'est une vérité admise par toute psychologie que le mode de connaissance d'un être dépend très étroitement de sa nature; et ce rapport s'explique, puisqu'il n'exprime pas autre chose, en définitive, que le rapport de l'opération à la puissance d'où elle sort. Un être agit suivant ce qu'il est : axiome qui vaut pour la connaissance. Celle-ci dans son mode demeure proportionnée à la nature de l'être qui la produit. Comment l'animal s'élèverait-il jusqu'à l'intelligible ? Les ailes lui font défaut qui lui permettraient de parvenir dans la région des idées : créature toute sensible, il reste enfermé dans le domaine du sensible. L'homme aussi traîne le poids de son animalité ; homme, il connaîtra à la façon humaine. Comme ses pieds touchent à la terre, ses idées auront leur point de départ dans le sensible. L'invisible ne pourra être appréhendé qu'à partir du visible et dans le visible. La connaissance ainsi obtenue est une connaissance abstraite. S'agit-il de la spiritualité de l'âme ? Il n'a pas le pouvoir de la contempler par intuition; mais elle ne lui est pas totalement inaccessible. Entre le plein jour de la vérité vue face à face et l'obscurité totale de l'ignorance, il y a place pour les demi-clartés de la connaissance discursive. La spiritualité de l'âme se reflète dans les opérations, où il sera loisible à l'intelligence de la saisir. Voilà le procédé qui vaut pour toutes les réalités métaphysiques.

Pourquoi donc seule la connaissance de Dieu relèverait-elle d'un type spécial ? Alors que pour tout autre intelligible il est nécessaire de se servir de l'abstraction, qui ne permet d'atteindre qu'indirectement son objet, comment y aurait-il ici un cas privilégié ? D'autant qu'il s'agit de la réalité métaphysique la plus transcendante. Cet objet dépasse tous les autres objets, et, en un sens, Dieu est l'être qui, par son infinité, se trouve le plus loin de nous. Or voilà la vérité pour

laquelle on réclame le privilège de l'intuition. Partout ailleurs l'homme sera limité dans sa connaissance par sa condition humaine. Seule la connaissance de Dieu appartiendra à un type à part, puisqu'elle constituera une « expérience ». On le voit, l'affirmation intuitionniste se met en opposition avec les lois de la psychologie; et si cette intuition est réalisée dans certaines âmes, il faudra conclure qu'elle est le résultat d'une cause supérieure au jeu normal des facultés humaines.

*
* *

III. *La preuve métaphysique.* — Au fond, si l'on essaie de s'expliquer le pourquoi de cette méthode particulière dans la découverte de Dieu, on s'apercevra que l'immanentisme déclare en effet le cas unique : d'où la légitimité d'un procédé unique. Pour s'être habitué à considérer Dieu comme un être transcendant, et par une illusion spatiale bien décrite par la philosophie bergsonienne, on s'est accoutumé, nous dit-on, à le croire un étranger à notre vie. On a ainsi oublié bien à tort combien profondément, entièrement, universellement, Dieu est uni à toute créature; en fait, il est en nous, agit en nous, vit en nous. Cette immanence les auteurs spirituels ont essayé de l'exprimer en parlant d'une immersion de l'homme en Dieu; saint Paul l'a décrite en formules brèves et pleines : « *In ipso vivimus, movemur et sumus* »; l'École l'a enseignée explicitement. Puisque donc la réalité divine réside dans l'homme et opère en lui, comment s'étonner que cette présence et cette opération soient perçues par la conscience? Si Dieu est toujours là, à certaines heures son action deviendra manifeste. Ainsi se vérifie la méthode expérimentale appliquée à sa recherche. Si Dieu est dans

l'homme, comment la conscience humaine ne l'y découvrirait-elle pas! La méthode de l'immanence est, semble-t-il, commandée par la métaphysique de l'immanence.

La vérité ontologique que les théoriciens de l'expérience religieuse veulent mettre en lumière est assurément exacte. Dieu est en nous, agit en nous. La philosophie de l'École connaît cette vérité et en donne une démonstration profonde; et si c'est à ce témoignage que l'intuitionnisme fait appel, quand il insiste sur la conformité de son enseignement avec la doctrine authentique de la scolastique, il ne se trompe pas sur ce point. On sait comment saint Thomas affirme que Dieu est intimement dans les êtres : « Cum sit ipsum esse per essentiam, est intime in omnibus rebus ». Dans une synthèse magnifique et bien connue, le saint Docteur analyse les modes de cette présence, et il déclare que Dieu est partout à la fois par sa puissance, par sa science, et par son essence : « Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur, est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus, est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi[1] ». La raison de cette dernière assertion est tirée de l'activité divine. Dieu agit dans les créatures, non seulement quand il leur donne l'être, « quando primo esse incipiunt », mais d'une façon continue, tandis qu'il les conserve, « sed quamdiu in esse conservantur ». Or c'est un axiome de l'école qu'un être est présent partout où il agit. Producteur de l'être des créatures, Dieu le pénètre par essence de la pénétration la plus intime, la plus permanente qui soit. Saint Thomas nous le dit dans une formule dont la plénitude déborde les métaphores : « Esse autem est illud quod est

1. *S. Th.*, Iª, q. VIII, art

magis intimum cuibibet et quod profondius omnibus inest[1] ». L'immanence de Dieu dans les êtres n'a pas été enseignée avec plus d'énergie ou démontrée par une analyse plus puissante. D'aucun être, on ne peut dire que Dieu est pour lui un étranger, au sens métaphysique : « nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat[2] ».

Il est encore vrai que, convaincus de cette vérité spéculative, nous paraissons l'oublier dans notre conduite. L'habitude de considérer la transcendance de Dieu nous fait méconnaître pratiquement son immanence. Les expressions mêmes dont nous nous servons, « élever sa pensée vers Dieu », « chercher Dieu », « se tourner vers Dieu », trahissent les erreurs de notre piété. Combien d'entre nous peuvent prendre à leur compte le regret qu'exprimait saint Augustin. « Mais quoi! vous étiez au dedans et moi au dehors de moi-même; et c'est au dehors que je vous cherchais. Vous étiez avec moi et je n'étais pas avec vous »[3]. Le recueillement, si bien nommé, nous donne le sens de cette intériorité. Le développement de la piété entraîne et suppose à la fois un développement de la vie intérieure. Pour nous aider dans cet effort de perfectionnement spirituel, il nous sera utile de nous redire parfois la parole de l'Apôtre : « Le Seigneur n'est pas loin de chacun de nous ».

Seulement la philosophie catholique qui reconnaît la réalité de cette présence de Dieu dans l'âme humaine soutient en même temps que celle-ci n'en a pas conscience. Autre chose est en effet cette immanence, et autre chose sa perception. L'une appartient au domaine ontologique; l'autre relève de la psychologie. Or les raisons mêmes dont s'est servie l'École pour affirmer cette présence de Dieu en nous

1. *S. Th.*, Iª, q. VIII, art. 1.
2. *Ibid.*, ad 3um.
3. *Confessions*, liv. X, XXIV-XXVII.

démontrent sa non-conscience. Dieu est en nous, a-t-on dit, parce qu'il agit en nous, dans la création et dans la conservation. Mais, cet acte conservateur, comment en attestons-nous l'existence? Non pas assurément par le seul témoignage de l'observation interne. Que d'hommes l'ignorent dont l'ignorance serait inexplicable, dans l'hypothèse d'une perception immédiate de sa réalité ! Que de philosophes discutent sur sa nature dont les doutes n'auraient pas de raison ! Il devrait être du moins plus aisé de saisir l'intervention de Dieu, non pas dans notre existence, mais dans notre action, in *operari*, par le concours divin et par la Providence ; ici l'activité divine paraît moins éloignée de notre conscience, puisqu'elle s'exerce non pas sur le fond de l'être, mais pour ainsi parler, à la surface, dans la mise en œuvre de nos facultés. Mais l'on sait comment, même dans ce domaine de vérités, semble-t-il, plus accessibles à la perception interne, il faut recourir à une démonstration métaphysique. Pourtant, selon la doctrine véritable de l'immanence, l'expérience de Dieu en nous est nécessairement liée à l'expérience de ses diverses opérations. La logique l'exige ; et en voici l'aveu : « La connaissance religieuse est l'expérience actuelle du divin opérant en nous[1] ». Seulement, il importe de préciser de quelle opération il est ici question. Va-t-on soutenir sérieusement que nous avons conscience de l'acte conservateur, ou du concours de Dieu dans notre travail intellectuel, dans nos déterminations libres, dans notre effort moteur ? Quand et comment ai-je surpris par expérience cette intervention actuelle, dans ma pensée, dans mon souvenir, dans mes représentations ? Ce concours s'étendant à tous et à chacune des opérations, il faudrait que par chacune d'elles l'intuition divine me fût manifestée.

1. *Prog. des mod.*, p. 114.

L'erreur de l'immanentisme est donc claire. Elle consiste en son fond à avoir fait d'une vérité ontologique, la présence de Dieu en nous, l'objet d'une connaissance psychologique, un acte d'aperception. Elle a identifié ce qui *est* en soi à ce qui *est perçu* immédiatement par nous. On verra par la suite comment cette tendance ontologique est caractéristique de toute philosophie issue de l'immanence.

* * *

IV. *Preuve par la conformité avec l'enseignement de l'École.* — Les explications qui précèdent ont laissé pressentir ce qu'il y a d'inexact à déclarer que l'École est favorable à la théorie de l'expérience religieuse. Les raisons déjà données et empruntées en partie à S. Thomas, démontrent assez qu'elles sont proprement exclusives de la psychologie de l'immanence. Mais puisque l'on s'est réclamé explicitement de la scolastique, résumons pour mémoire sa doctrine sur ce point.

Dieu peut être connu dans cette vie par la lumière naturelle de la raison. Notre connaissance naturelle en effet est celle qui, commençant par les sens, est conduite comme par la main du domaine sensible au domaine intelligible. Parce que les créatures ne représentent pas des effets adéquats à leur cause, celle-ci ne sera donc pas totalement connaissable; mais parce que ces êtres sont des effets, dépendants de cette cause, et par suite l'expriment en partie, il reste légitime d'aller par eux à l'affirmation de l'existence de Dieu, et à une connaissance de sa nature, comme première cause supérieure à tous ses effets. Il y aura donc deux aspects dans cette connaissance : un aspect positif, en raison du rapport qui rattache les perfections des créatures à leur créateur, un

aspect négatif, en raison de la transcendance de l'Être infini, qui nous fait éliminer de lui toutes les défectuosités qui conviennent aux réalités contingentes [1].

Mais au-dessus de cette connaissance abstraite, par l'intermédiaire du sensible, il en est une autre, celle qui consiste dans l'intuition de l'essence divine. Or cette vision est manifestement au-dessus de toute intelligence créée. On a signalé plus haut la relation étroite qui existe entre le mode d'opération, et par suite de connaissance, d'un être, et sa nature; d'où il suit qu'à celui-là seul qui est l'Être subsistant, il appartient de connaître naturellement l'Être subsistant. A la créature dont l'être est participé, cette vision de l'essence divine est par là même interdite.

Seulement ce qui dépasse l'intelligence créée peut lui être accordé par une élévation de sa nature à un état supérieur par la grâce; ainsi le rapport de la nature et de l'opération, de l'être et du connaître, est sauvegardé. Celui qui possède toute lumière peut accroître la vertu illuminatrice de cette faculté, pour la rendre participante de sa vision. Dans cet état, il y aura donc une intuition de Dieu, non pas par l'exercice naturel de la raison humaine, mais uniquement par faveur divine [2]. La connaissance abstraite relève de l'ordre naturel; la connaissance intuitive de l'ordre de la grâce et de la gloire.

C'est de cette doctrine dont se servira S. Thomas pour répondre par avance à l'argument tiré de l'immanence de Dieu dans l'homme. Il semble, objecte-t-il, que ce qui est dans l'âme par son essence doit être l'objet d'une vision intellectuelle : la vision est l'intuition des choses intelligibles dans leur essence et non dans leur ressemblance. Dieu qui est par essence dans l'âme doit donc être saisi intuitivement.

1. *S. Th.*, I^a^, q. XII, art. 12. – I, dist. 3, q. 1.
2. *Ibid.*, q. XXI, art. 4 et 5.

Et voici sa réponse, lumineuse dans sa concision : il y a vision pour les réalités qui sont présentes dans l'âme par leur essence, *à la façon dont l'intelligible est présent dans l'intelligence;* mais cette condition n'est vérifiée que dans l'âme des bienheureux, non dans la nôtre [1]. C'est qu'en effet, comme le saint Docteur l'a déjà expliqué, la vision de Dieu suppose que l'essence divine devient elle-même la forme intelligible de notre intelligence; car si elle était connue par sa ressemblance, elle donnerait lieu seulement à une connaissance abstraite. Il n'y a plus qu'à remarquer que notre procédé naturel de connaître est de nous servir de représentations intelligibles dégagées des réalités sensibles, c'est-à-dire de ressemblances. La vision de Dieu, obtenue par sa propre essence, faisant fonction immédiate de forme intelligible, suppose donc une intervention toute gratuite et d'un ordre supérieur de la libéralité divine. D'où la conclusion à laquelle nous sommes toujours ramenés : l'intuition, la connaissance immédiate de Dieu, fait partie d'un état surnaturel.

Comment donc les immanentistes ont-ils pu se réclamer de la doctrine de l'Ecole, alors qu'elle leur est si contraire! A qui cherche à s'expliquer cette étrange erreur historique, il apparaît qu'ils ont systématiquement méconnu tout cet enseignement pour ne relever qu'un argument qui semble leur être favorable. Le voici : S. Thomas affirme à maintes reprises qu'un désir naturel ne saurait jamais être déçu, et l'âme humaine a, dit-il, le désir naturel de parvenir à la pleine lumière sur Dieu, aux clartés sans ombres de l'intuition.

1. *S. Th.*, Iª, q. XII, art. 11, ad 4um : « Visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non in anima nostra. » Cf. etiam *De Veritate*, q. VIII, art. 3.

En raisonnant ainsi, disent les immanentistes, nous sommes en parfait accord avec la tradition scolastique : « S. Thomas, si plein de confiance dans la force de la raison, ne laisse pas d'accorder aux aspirations vitales de la conscience la valeur démonstrative qui leur convient. Il affirme à maintes reprises qu'un désir naturel ne saurait jamais être déçu (I P. LXXV, 6; S. C. G., II, 55 ; III, 51). Ainsi la véritable tradition scolastique est si loin de considérer l'argument moral comme dépourvu de valeur et capable de conduire au subjectivisme, qu'elle l'invoque dans ses démonstrations les plus délicates telles que celles de la liberté humaine et celle de l'immortalité du moi personnel. De plus ces thèses si fondamentales pour le spiritualisme chrétien reposent sur un argument unique : le témoignage de la conscience[1] ».

Pour répondre pleinement à l'objection, il importe de distinguer ces trois affirmations : 1° le fait que la scolastique utilise les preuves de conscience ; 2° le principe qu'elle accepte : une aspiration naturelle ne saurait être déçue ; 3° l'application de ce principe par S. Thomas lui-même, dans un des passages indiqués, au désir naturel de l'intelligence humaine de connaître Dieu autrement que par une connaissance obscure et discursive.

Certes la philosophie scolastique se garde de dédaigner les affirmations de la conscience; elle dont la psychologie est d'origine strictement expérimentale, malgré les préjugés contraires, comment n'accorderait-elle pas la première place à l'observation intérieure? Attentive au contraire à ces faits, elle les analyse d'une analyse très fouillée, très exhaustive; qu'il s'agisse de la sensation, de la vie affective, de la connaissance intellectuelle comme de la liberté, ou des aspirations morales, elle ne méconnaît aucun

1. *Progr. des modern.*, p. 124.

d'eux. Le remarquer avec quelque étonnement serait laisser croire que l'on ignore ce caractère si rigoureusement expérimental de la psychologie de l'École.

Mais le tort est de conclure que la démonstration de la liberté ou de l'immortalité reposent uniquement sur le témoignage de la conscience. C'est oublier ici encore que la philosophie traditionnelle, si elle ne récuse pas les données de la conscience, ne les accepte qu'après les avoir soumises à la critique pour se garder des illusions. Et, dans le cas particulier, comment ne pas remarquer que la psychologie thomiste appuie le fait de conscience du libre arbitre sur l'explication de la nature de la volonté et du rapport entre son objet proportionné, le bien total, et les biens particuliers qui lui sont offerts actuellement. Il y a donc une démonstration de la liberté. De même dans cette philosophie, les aspirations morales ne constituent pas par elles-mêmes une démonstration, mais fournissent, on le verra par la suite, le point de départ d'une interprétation rationnelle. Ce n'est donc pas, *bien que* confiant dans la raison, mais *parce que* confiant en elle, que S. Thomas accorde aux aspirations morales leur valeur démonstrative.

Il est encore exact que la scolastique accepte l'axiome : une aspiration naturelle ne saurait être déçue. Mais cet axiome est pour elle, un principe rationnel, une application immédiate du principe de finalité. Puisque tout être est fait pour agir, que son opération, suivant l'École, est le complément, le développement de sa nature, une aspiration naturelle, expression de cette tendance de l'être vers sa fin, doit être satisfaite sous peine pour lui de demeurer toujours inachevé. Il s'agit donc bien d'une exigence de nature. D'ailleurs, si l'on regarde du côté du Créateur, « ex ordinatione primi moventis », la conclusion est la même. Celui qui a établi le rapport entre un être et sa fin a voulu en même temps,

comme le moyen nécessaire, que cette fin fût atteinte par le déploiement de son activité. L'axiome scolastique traduit cette double justification rationnelle.

Quant à l'application qu'en ferait S. Thomas aux exigences de l'âme humaine de connaître Dieu d'une connaissance plus lumineuse que celle du procédé discursif, il est aisé de rappeler l'interprétation traditionnelle, et si connue à la vérité qu'il y a lieu de s'étonner en voyant soulever et présenter comme nouvelle cette vieille difficulté.

La contradiction serait d'abord si nette entre l'ensemble de la psychologie thomiste avec sa théorie sur le caractère proprement abstractif de la connaissance humaine et l'affirmation de ces désirs naturels d'une intuition de Dieu qu'elle ne peut être admise qu'à défaut de toute autre solution sérieuse.

D'autant que dans les passages signalés, comme dans ceux où il traite *ex professo* de cette connaissance, S. Thomas a soin de rappeler cette doctrine : « Desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem », dira-t-il ; et plus explicitement : « Intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ secundum quod corpori est unita » [1] ; et il insiste sur l'impossibilité pour une substance créée de parvenir à la vision de Dieu « per sua naturalia », [2], « naturali virtute [3]. » Pour qui veut bien la comprendre, la marche du saint docteur est lumineuse. En face des païens, il s'attache d'abord fortement à prouver que cette connaissance intuitive est possible, en s'appuyant sur les désirs naturels de l'intelligence humaine de savoir toujours plus parfaitement, allant des effets à la cause, de l'existence de la cause à sa nature ; puis, cette possibilité acceptée, il démontre non moins fermement qu'elle n'est pas réalisable en fait pour

1. *S. Th.*, Iª, q. LXXV, art. 6.
2. *Ibid.*, Iª, q. XII, art. 4.
3. *S. C. G.*, III, 51.

l'homme par ses seules forces. Les deux aspects ont été successivement mis en lumière. Même tactique dans l'analyse de la fin de l'homme. A ceux qui plaçaient le bonheur dans les jouissances terrestres, dans les richesses, etc. S. Thomas fait connaître un idéal de béatitude, liée à l'exercice le plus parfait de l'opération la plus haute ; et il essaie d'élever puissamment les âmes en les faisant rougir de placer si bas leur félicité, alors qu'une telle béatitude les sollicite : « Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infirmis rebus quærunt. »

Comment donc expliquer ces expressions de « désir naturel », d' « aspirations naturelles », à propos de l'intuition de Dieu? C'est, remarquent les commentateurs après S. Thomas lui-même [1], qu'il faut distinguer dans une aspiration naturelle ce qui est inné et ce qui est élicite. Le désir de voir Dieu est d'abord dit naturel à l'homme, en ce sens que ce désir n'est pas contraire à sa nature, mais, si de par ailleurs il est réalisé, éminemment en harmonie avec son caractère de créature intelligente. Naturel signifie en ce sens non opposé à la nature et merveilleusement convenable. — De plus, autre chose est l'existence d'un désir naturel qui pousse l'homme à chercher son bonheur total, et autre chose la détermination de l'objet ou de l'opération qui réalisera ce désir. L'enfant et le sauvage éprouvent tous deux et avec une égale force le désir de la joie complète ; mais il y a des joies qu'ils ne soupçonnent pas et que par suite ils ne peuvent même pas désirer. Mais dites au sauvage qu'il est possible de voler dans les airs, de voir ou de correspondre à distance, de goûter des bonheurs nouveaux ; et aussitôt d'un seul élan, d'un

1. *S. Th.*, III^a, q. IX, art. 2, ad 3um: « Visio beata est quodammodo supra naturam animæ rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest ; alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum secundum naturam est capax ejus ».

élan primesautier et vraiment naturel, il aspirera vers ces nouveaux modes de félicité. Et chez les civilisés, que de *besoins* nouveaux ainsi créés par le progrès même de la civilisation, naturels dans leur source, le désir d'être heureux, non dans leur spécification, d'être heureux de ce bonheur déterminé. Ainsi en est-il pour l'aspiration naturelle de l'homme à savoir; sa tendance spontanée est de connaître le plus et le mieux possible. Mais lui dont toute la connaissance vient des sens, comment soupçonnerait-il qu'il y a un procédé totalement différent pour parvenir jusqu'à Dieu et à des lumières plus éclatantes? Montrez-lui maintenant que cette connaissance plus resplendissante est possible et aussitôt il souffrira des obscurités qui demeuraient dans son esprit, et, du même élan naturel, il tendra vers la contemplation parfaite.

C'est donc faute d'avoir pénétré plus profondément dans la psychologie de l'École et dans ses analyses si délicates des aspirations de l'âme humaine que la théorie immanentiste s'est laissé tromper par ces expressions. Et son accord prétendu avec l'enseignement de l'École n'est que l'aveu de son ignorance ou une feinte de tactique pour couvrir de l'autorité de S. Thomas une doctrine dont il est l'adversaire le plus résolu et le plus redoutable.

III

CRITIQUE DE LA MÉTHODE D'IMMANENCE.

Il est nécessaire d'entrer ici dans le détail des formes diverses qu'a revêtues cette méthode dans l'apologétique contemporaine. Les apprécier par un jugement d'ensemble aboutirait à laisser passer, à la faveur d'une équivoque, des interprétations nettement inacceptables, parce qu'elles ressortissent en réalité à la doctrine de l'immanence ; les écarter en bloc serait se priver du profit non moins réel que plusieurs d'entre elles peuvent apporter, pour dissiper chez certains esprits leurs difficultés de croire en Dieu.

I. *Critique de l'expérience psychologique.* — L'exposé rapide de ce procédé dialectique pour s'élever à Dieu a suffi pour montrer son absolue légitimité. Dans cette analyse de l'âme humaine, on s'est arrêté à observer la succession des faits intérieurs ; on a ainsi pris une conscience très vive de notre imperfection, de notre contingence. Puis, ce point de départ établi, on prouve que cette contingence constatée mène droit à l'affirmation d'un Être nécessaire

La légitimité de ce procédé tient tout à la fois à la réalité des faits mis en lumière et à la valeur du principe rationnel qui conduit de notre contingence à Dieu. Les faits ont une telle évidence pour qui sait réfléchir qu'il est impossible de ne pas les constater. Comment nier ce caractère de perpétuelle agitation des phénomènes psychiques ? On a parlé de tem-

pête sous un crâne ou d'orage dans les cœurs; mais, même en dehors de ces heures de tempête et par temps calme, la mer connaît l'agitation incessante de ses flots, et l'âme humaine l'incessante mobilité du flux et du reflux de ses pensées, de ses sentiments, de ses craintes, de ses espérances. La vie humaine s'en va ainsi perpétuellement à la dérive, sans pouvoir se fixer à la contemplation de la pensée ou à la douceur de la joie présentes.

De son côté le principe rationnel qui sert à l'interprétation de cette expérience ne jouit pas pour un spiritualiste d'une moins grande valeur, puisqu'il n'est autre que le principe de causalité. Il y a donc un étroit parallélisme entre les preuves psychologiques entendues en ce sens et les preuves physiques de la théodicée classique. La marche de l'esprit est la même, s'appuyant sur les mêmes faits, saisis ici dans la conscience, là dans la nature; mais de la nature et de la conscience on s'élève vers Dieu par la même induction rationnelle, voies convergentes, toutes deux légitimes en soi, puisque toutes deux mènent également à Dieu.

La philosophie spiritualiste n'a donc rien à reprocher à l'emploi de cette méthode de démonstration qu'elle tient pour légitime. Mais elle ne pense pas que cette preuve convienne à beaucoup d'esprits, ni surtout qu'il faille la proposer comme la plus efficace. Par la suite on insistera sur les difficultés de l'observation intérieure. Marquons seulement ici l'écueil particulier de ce procédé. Il suppose que l'on s'appuie sur une imperfection douloureusement constatée en nous, la conscience de ce caractère tout éphémère de nos pensées et de nos sentiments; il réveille ainsi une souffrance, d'autant plus vive que le regard est plus tourné vers les choses de l'âme, d'autant plus forte que la vie a apporté une plus longue expérience. Cette difficulté spéciale qui risque de devenir un obstacle dans la démonstration, l'abbé de Broglie l'avait bien indiquée :

« Il faut donc s'arrêter sur les imperfections pour les constater, ce qui répugne à la nature orgueilleuse de l'homme... Bien plus facile est la voie que suivent ceux qui s'élèvent à Dieu par le spectacle de la nature. Ils restent tournés vers le dehors, et c'est des perfections du monde qu'ils s'élèvent à la cause intelligente. L'argument tiré du monde visible reste donc toujours l'argument populaire [1] ». Légitime en soi, la preuve par l'expérience psychologique est d'un maniement délicat et porte seulement pour quelques esprits.

Ajoutons enfin qu'il n'y a rien de commun entre cette expérience psychologique et l'expérience psychologique dont se réclament les immanentistes. Pour eux l'objet atteint par cette expérience est Dieu lui-même. Mais ici l'expérience de la contingence psychologique nous met seulement en présence de nos états intérieurs, de leur succession, et Dieu n'est pas saisi dans le contenu de cette donnée, mais bien au terme de l'induction rationnelle. Cette preuve constitue une démonstration d'un intellectualisme rigoureux : raison décisive pour que les immanentistes la repoussent avec horreur.

*
* *

II. *Critique de l'expérience morale.* — Demander à l'expérience interne et au témoignage spontané de l'âme la preuve de l'existence de Dieu a été, on l'a vu, le souci de la doctrine protestante et du système moderniste ; ce même souci domine également cette forme spéciale que pour la bien distinguer nous avons cru pouvoir nommer apologétique de l'expérience morale. Ici aussi, c'est de l'analyse des

1. *Op. cit.*, p. 80.

données de la conscience qu'il faut dégager l'affirmation de Dieu ; c'est de ce témoignage intérieur que l'on se réclame. La preuve se réduit à commenter un cri de l'âme, une énergique et constante revendication du cœur humain.

Mais il convient de ne pas s'y tromper : l'expérience morale peut être interprétée en deux sens. D'ordinaire, on désigne sous le nom d'expérience morale la preuve kantienne par l'idée du devoir, et c'est une première signification ; ici il est surtout question de la tendance vers le bonheur, inhérente à l'action humaine, et c'est la seconde interprétation. Le point de départ de l'argument est, dans un cas, le fait de l'impératif catégorique, et, dans l'autre, le fait du désir de la béatitude. A cette seconde preuve on réserve habituellement le nom de preuve psychologique. Mais, comme l'immanentisme protestant et moderniste se réclame également de l'expérience psychologique, on a cru bon de donner à une forme spéciale une désignation distincte. Or, l'apologétique de M. Blondel en ce qui touche la preuve de l'existence de Dieu s'appuie, on l'a vu, sur l'affirmation de cette transcendance, qui est au fond de tout désir. Pourtant, il n'y a pas lieu de séparer totalement l'aspiration vers le bonheur et l'aspiration vers le bien ; la tendance vers le bonheur implique un idéal, une conception de la vie, une solution du problème de la moralité. Ces deux aspects se compénètrent, se complètent, dans la donnée psychologique ; au point d'arrivée, les deux tendances se confondent, puisque le bien parfait peut seul procurer le bonheur parfait. Aussi, plusieurs modifiant ou étendant la base de la preuve appuient-ils simultanément sur ces deux tendances, aspiration vers le bonheur, aspiration vers un idéal moral qui nous meut et nous engage sans cesse à nous dépasser. Sous le bénéfice de cette remarque desti-

née à prévenir les confusions, on a surtout dessein de s'arrêter ici à l'analyse de cette tendance vers le bonheur infini pour en apprécier la valeur démonstrative.

*
* *

a) Valeur apologétique de l'expérience morale. — Certes, la théodicée spiritualiste n'a pas la pensée de fermer une des avenues qui conduisent à Dieu. En ouvrant les yeux sur le monde, pour y chercher les vestiges de son auteur, elle n'oublie pas ce monde intérieur, si révélateur à qui a pris, par le recueillement, l'habitude de le contempler. C'est de toute l'œuvre divine qu'elle entend remonter à l'ouvrier, et elle sait bien que le meilleur de cette œuvre est l'âme humaine; c'est avec toute l'âme qu'elle s'efforce de s'élever jusqu'à cette réalité mystérieuse, et, dans l'âme, tout à la fois avec sa raison et avec son cœur. Loin donc de restreindre l'expérience qui lui servira de point de départ pour son ascension, elle l'élargit le plus possible; elle veut toute l'expérience, celle du monde visible aux sens, et celle du monde visible à la conscience et dans la conscience, les faits psychologiques et les aspirations morales. Expérience externe et expérience interne pour elle ne s'opposent pas, mais se complètent et s'éclairent. Combien la contingence des êtres devient plus manifeste à l'âme qui a connu sa propre faiblesse et le sentiment de son néant! Combien l'harmonie que la science lui a montrée s'illumine aux clartés intérieures qui lui font désirer pour son bonheur un état d'ordre complet et durable, d'harmonie de toutes ses tendances, dont le conflit actuel lui est si douloureux! Combien dont l'esprit hésitait, au milieu des ténèbres dont

la réflexion a le triste privilège d'envelopper les premières et les plus primesautières affirmations de la raison, et pour qui la bonne souffrance a été la voie royale, l'amie persuasive conduisant à Dieu! D'instinct, l'humanité s'est servie de cette double dialectique, celle de la raison et celle de l'amour, dont l'antiquité avait déjà décrit la marche. L'homme va vers Dieu, tout à la fois avec les besoins logiques de sa pensée qui exige une explication et une première cause, et avec les besoins tout aussi impérieux de son cœur qui réclame une dernière fin, un bonheur permanent. On essaiera par la suite de reproduire le moins imparfaitement possible, avec des mots, et de décrire par l'analyse cette double dialectique toute spontanée qui échappe aux mots et à l'analyse. Disons, en attendant, que la théodicée spiritualiste accepte comme réellement fondée la preuve tirée des aspirations de l'âme humaine, en quête d'un bonheur dont elle rêve sans pouvoir le réaliser.

Il est donc exact de dire qu'il en est de l'immanence vis-à-vis des aspirations morales, comme, en psychologie, de l'empirisme à l'égard de l'expérience, ou en morale, de l'utilitarisme vis-à-vis du désir de bonheur. L'empirisme n'est faux que parce qu'il se présente comme un système incomplet; la doctrine spiritualiste, autrement compréhensive, accorde à l'expérience et à la raison la part qui leur revient dans l'élaboration des idées. L'utilitarisme n'admet pas en morale d'autre motif d'action que la jouissance calculée; la morale traditionnelle n'exclut pas, elle, la recherche du bonheur, mais la subordonne au devoir. Pareillement l'immanence réduit toute la théodicée au sentiment que l'âme a de Dieu ou à ses aspirations religieuses. En écartant l'expérience externe, en se refusant à regarder le monde pour s'enfermer dans la contemplation de lui-même, le

philosophe, et tout autant l'apologiste de l'immanence, minimisent leur démonstration de Dieu, mutilent leur théodicée, introduisent, jusqu'au plus profond de leur propre nature, un irréductible dualisme entre la logique et l'action. Comme ils écartent d'un bloc l'expérience externe, ils n'acceptent pas davantage l'expérience interne dans son entier. Leur système qui parle toujours de vie est un système anémié; leur doctrine qui prétend aller à Dieu avec toute l'âme, par la vie totale, méconnaît la vie de l'esprit. Autrement solide sur sa base, autrement large dans ses horizons, autrement puissante et compréhensive dans ses résultats, la théodicée spiritualiste intègre à sa place la preuve par les aspirations morales dans l'ensemble de sa démonstration; dans l'unité convergente de sa dialectique, elle en fait le couronnement de son œuvre et par elle arrache à l'âme ce consentement intérieur qui vient compléter et définitivement fortifier ses convictions intellectuelles.

D'ailleurs, la doctrine qui ne méconnaît pas la valeur de ces arguments moraux ne méconnaît pas davantage les avantages qui sont les leurs. Elle ne se refuse pas à voir dans la preuve par les aspirations de l'âme ce quelque chose de plus vivant, de plus personnel, de plus intime, de plus riche dans son contenu, qui la caractérise. Parlant des preuves de ce système, un apologiste écrivait : « C'est de la pensée vivante en lui-même que [l'homme] s'élève à la pensée vivante en Dieu, tandis que dans l'argument tiré du monde extérieur, c'était de la pensée gravée dans la matière ou dans les instincts d'êtres aveugles qu'il fallait s'élever à l'intelligence du créateur. Par suite de cette ressemblance plus grande, l'idée de la cause première devient plus claire, plus vivante, plus familière à notre âme [1] ». Comment en

1. De Broglie, *Preuv. psycholog.*, p. 28.

serait-il autrement? Ici l'expérience que l'on analyse est un lambeau de notre propre vie ou plutôt, dans un raccourci saisissant, le résumé de toutes nos douleurs, le souvenir de toutes nos désillusions; la voix que l'on entend monter suppliante du fond de l'être est l'écho de la souffrance humaine, de *notre* souffrance; le mouvement qui, d'un seul élan, nous jette vers l'infini représente le mouvement primesautier de *notre* nature qui veut pleinement s'épanouir. Et à son point d'arrivée, cette preuve nous donne aussi une connaissance plus vivante et plus riche. Ce n'est plus à l'Être nécessaire qu'elle aboutit directement, comme les preuves métaphysiques, mais à un Dieu infiniment bon, infiniment puissant, au Dieu de miséricorde. « Les cieux peuvent raconter ta gloire, ô Créateur des mondes, car ton doigt a tracé les orbites lumineux où se meuvent les sphères embrasées. Mais qui donc chantera ta sainteté et ta tendresse, sinon l'âme née de ton souffle et modelée sur ta ressemblance [1]? »

Plus vivante, comme cette preuve paraît aussi plus rapide! Dans son travail ascensionnel, encore que presque immédiat, l'esprit peut être retenu par des obstacles; il faut du moins qu'il parcoure les étapes du travail dialectique; il est nécessaire qu'il remonte dans la série des causes secondes, pour aboutir à l'affirmation de la cause première; et, dans cette régression, il peut être tenté d'aller toujours plus haut et plus loin, avant de se bien convaincre de l'impossibilité d'une régression indéfinie. La dialectique du cœur ne connaît pas ces moments de l'analyse, ces hésitations de la critique, ces détours du travail discursif; elle va sans intermédiaire de l'homme à Dieu, de ses souffrances à son consolateur; il semble, tant le mouvement est rapide, que l'affirmation est immé-

1. Mgr d'Hulst, *Confér.*, 1892, Poussielgue, p. 61

diate, antérieure à toute opération logique; on dirait, non d'une marche, mais d'un vol. D'un seul élan, d'un élan puissant et incoercible, l'âme atteint celui qui seul peut lui donner le bonheur; elle souffre, et en même temps elle affirme son espérance; elle souffre et elle croit.

Et ici la réflexion qui, dans certains cas, diminue la valeur des arguments logiques n'a pas d'autre effet que de rendre la preuve morale toujours plus saisissante. L'esprit atteint parfois très vite à un degré de conviction qu'il ne dépassera pas; mais l'expérience de la vie viendra accuser chaque jour la disproportion entre l'idéal dont on rêve et le bonheur si fragile et si incomplet dont on dispose; une clarté grandissante sort de ces désillusions répétées qui montre à l'âme humaine son vrai bien; les tristesses en s'ajoutant aux tristesses irritent, intensifient, ce besoin de béatitude totale. Qui a beaucoup vécu et, sans doute aussi, plus souffert sent plus vivement la puissance de cette preuve et s'attache avec une énergie plus tenace à cette espérance. Et le poète a raison de comparer l'âme humaine à la conque marine qui, longtemps roulée par les flots, en a gardé la plainte :

Longue et désespérée,
En toi gémit toujours la grande voix des mers,
Mon âme est devenue une prison sonore[1]...

Voici enfin un nouveau caractère qui distingue ces arguments moraux. A l'esprit qui demande la lumière, il faut apporter une démonstration dont chacune des propositions sera patiemment soumise à la critique; car il n'entend donner son adhésion qu'à bon escient; et la critique n'est que la résistance de l'esprit, en

1. De Heredia, *Les Trophées.*

défiance vis-à-vis de sa propre spontanéité. Mais comme le cœur se laisse aisément gagner et que la conquête est facile ! Pas n'est besoin de violence ou de contrainte ; son mouvement naturel va vers l'affirmation de ce bien infini : loin de résister à la démonstration, il la désire, il la devance. Et la diversité de ces attitudes naît de la diversité même des résultats. Dieu est en effet pour les besoins logiques une explication, et pour les besoins du cœur une consolation ; et si l'âme discute avant de recevoir la vérité qui doit rendre compte des faits, comme elle s'ouvre d'elle-même à la vérité qui console ! Les preuves métaphysiques parviendront bien à obtenir l'assentiment de l'esprit ; les preuves morales solliciteront doucement et gagneront sans effort le consentement ; aux unes, il appartient de convaincre, aux autres, de persuader.

Le spiritualiste sait d'ailleurs que ces avantages inhérents aux preuves morales sont d'une particulière efficacité pour l'âme contemporaine. Cette âme, positivisme et kantisme, par des systèmes différents, mais qui aboutissent également au relativisme, l'ont emmurée dans la prison des phénomènes. Or il arrive à l'esprit humain ce qui arrive à l'oiseau prisonnier dans sa cage : vous lui avez fermé les espaces, son domaine naturel ; mais il ne peut pas se résigner et incessamment, malgré l'insuccès de toutes ses tentatives, il viendra frapper de ses ailes contre les barreaux, affirmation persévérante, affirmation douloureuse de ses tendances fondamentales. On a enfermé l'homme dans le sensible et le relatif ; et cependant métaphysicien par nature, d'un mouvement spontané, il tend vers l'absolu, comme l'oiseau vers l'espace libre. Cette tendance est l'affirmation du vouloir vivre de son intelligence et de son cœur à qui le sensible, le relatif, le fini, ne sauraient suffire. Dans ce conflit de ses convictions réfléchies, telles qu'elles

résultent de l'agnosticisme ambiant, et de ses tendances primesautières, l'âme contemporaine est plus disposée à se laisser conduire vers Dieu par la voie de ses aspirations morales : à l'apologiste de lui montrer qu'il y a là une issue pour sortir de sa prison et s'élever vers cet absolu dont elle a gardé l'irrésistible besoin.

D'autant que, chez elle, le sentiment intime de ses souffrances a pris une intensité singulièrement douloureuse; il s'est accru de tous les progrès de la civilisation matérielle, du développement du machinisme, des industries de luxe, de tout le confort extérieur et même des divertissements sans nombre dont notre époque essaie d'envelopper la vie humaine; et pour avoir goûté davantage à ces plaisirs des sens, pour être devenue d'une sensibilité plus affinée, elle a senti plus profondément l'insuffisance des satisfactions qui lui étaient offertes. Elle a mieux connu sa détresse, et que le présent ne lui pouvait suffire, à mesure que s'augmentait son bien-être. Et cette souffrance s'est accrue encore, sous l'excitation de ceux qui, par la lutte des classes sociales, attisent la convoitise, transforment en douleur pour les uns la vue du bonheur des autres, et éveillent dans les esprits l'exigence immédiate de leur propre bonheur. A l'apologiste de se servir de cette conscience plus nette d'aspirations à satisfaire, et ce que d'autres ont fait pour accroître la haine entre les hommes, de l'utiliser pour tourner les âmes vers l'amour de Dieu.

*
* *

b) *L'expérience morale et son analyse dans la philosophie de l'École.* — Le véritable mérite de l'apologétique nouvelle qui s'arrête longuement à l'étude

des aspirations humaines et montre que pour aller vers Dieu il suffit de suivre le mouvement de leurs tendances consiste, pensons-nous, dans son effort de réaction contre l'intellectualisme cartésien. La philosophie cartésienne en effet est une philosophie de l'esprit : non pas seulement en ce sens qu'elle ignore le corps qu'elle sépare le plus possible de l'âme, par conviction de l'impossibilité et de l'inconvenance de ce contact ; mais aussi parce que, sortie uniquement de l'analyse de la pensée, elle conduit à un intellectualisme rapide et exclusif. L'étude géométrique de la vie affective par un Spinoza met en lumière la tendance unilatérale de cet intellectualisme. Le XVIIIe siècle, lui, tourne surtout ses regards vers la nature et la contemplation de ses harmonies. Sous l'influence de la critique de la raison à laquelle on s'attache, la philosophie revient ensuite, au XIXe siècle, à la discussion du problème de l'origine des idées et s'y absorbe presque en entier. Aussi l'apologétique, sous l'influence du spiritualisme de Descartes et, par la suite, du spiritualisme de Cousin, garde quelque chose de cet exclusivisme. Démonstration rigoureusement intellectualiste, ou objective, elle oubliait les besoins du cœur humain [1]. Et ce n'était pas vraiment au cœur, mais aux sens, séduits par la suavité des chants religieux, l'odeur de l'encens, la majesté du spectacle liturgique, que s'adressait la tentative apologétique du *Génie du Christianisme*...

Le mérite de cette méthode d'immanence qui prend pour point d'appui l'aspiration morale de l'âme est donc de prêter la voix aux besoins du cœur, par ce reploiement de l'homme sur lui-même auquel elle prépare. Mais son tort est de méconnaître que, par delà l'intellectualisme cartésien, elle rejoint la tradition scolastique qui accorde une large place à l'ana-

1. Cf. MAISONNEUVE, *Dictionn. de théolog.*, art. APOLOGÉTIQUE.

lyse de la volonté; et son tort plus grave est, par un exclusivisme encore plus préjudiciable, de tendre à infirmer la raison dans l'homme pour ne voir que le cœur, alors que la philosophie de l'École dans son anthropologie autrement ample unissait l'âme et le corps, l'intelligence et la volonté. Elle confond ainsi dans une même proscription l'intellectualisme cartésien et l'intellectualisme thomiste, l'intellectualisme qui néglige la volonté ou la relie à la raison par un si vigoureux déterminisme qu'il l'absorbe en elle, et l'intellectualisme qui affirme seulement la libre subordination de la volonté à la raison. Résumons en quelques points la psychologie de la volonté, telle qu'elle est formulée dans la philosophie de l'École.

Tout homme désire le bonheur. C'est le mouvement spontané de sa nature de chercher la satisfaction de ses tendances, et dans cette satisfaction de goûter cet apaisement, ce repos de l'être qui a atteint sa fin. Ce bonheur implique un certain nombre de conditions; il suppose en extension la réalisation de toutes les aspirations et, en intensité, leur réalisation au plus haut degré possible; et enfin, dans l'un et l'autre cas, non pas la jouissance inquiète du moment, mais la sécurité dans la permanence, dans l'indéfectibilité de ce bonheur. L'École analyse donc d'une analyse très profonde ces aspirations humaines; et loin de se restreindre à la volonté, elle insiste sur cette idée que le vrai bonheur doit s'étendre à tout l'être et par suite à toutes ses tendances [1].

Cette tendance vers son bonheur est la tendance nécessaire et primesautière de la volonté. De même

1. « Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam volontatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui, et esse et vivere et alia hujusmodi, quæ respiciunt consistentiam naturalem. » *S. Th.*, Iª 2ª, q. X, art. 1.

que l'intelligence ne peut se refuser d'adhérer au vrai qui est son objet, la volonté ne peut s'empêcher de se porter d'un élan antérieur à toute réflexion vers le bonheur. Ce mouvement primesautier est inhérent à sa nature, en constitue la démarche première et essentielle : sous cette forme et à cet instant il n'y a pas place pour la liberté. Nier cette activité fondamentale serait nier l'existence même de la faculté et l'expérience la plus superficielle. Mais ce serait aussi se mettre dans l'impossibilité d'expliquer les vouloirs particuliers. Tout mouvement procède de l'immobile comme de sa cause efficiente et tend à l'immobile comme à sa cause finale. L'homme ne veut les satisfactions passagères, incomplètes, que comme moyens pour parvenir à la félicité totale. La fin est en effet dans l'ordre de l'action ce que le premier principe est dans l'ordre de la spéculation, le moteur initial, la cause de tous les ébranlements successifs. En fait l'homme ne veut que parce qu'il veut être heureux[1].

Mais cette impulsion fondamentale, origine des vouloirs particuliers, est aussi l'origine de la liberté. Dans l'ordre de la connaissance, l'intelligence n'adhère nécessairement aux conclusions que si elles ont une évidente connexion avec les principes; dans le domaine du désirable, l'homme ne veut nécessairement que ce dont il voit le rapport nécessaire avec son bonheur. A l'égard des autres objets, à la fois biens et maux, il garde le pouvoir de réfléchir et par suite de décider librement. Le nécessité était engendrée par l'intuition du vrai; la liberté naît de cette connaissance incomplète, confuse, complexe, des demi-clartés de la réflexion[2].

La tendance nécessaire de la volonté vers le bonheur en général, comme le choix des objets particu-

1. *S. Th.*, Iª, q. LXIX, art. 1, 3, 5; q. LXXXII, 1, 2; Iª IIæ, q. VI, art. 1. — *S. C. G.*, I, LXXX. — *De Veritate*, q. XXII, 6.
2. *S. Th.*, Iª, q. LX, art. 2, LXXXII, 2; Iª IIæ, q. I art. 6.

liers, supposent implicitement la recherche de Dieu. Chercher le bonheur, c'est en réalité chercher Dieu qui est le souverain bien. La philosophie scolastique a repris à son compte en le complétant l'enseignement d'Aristote sur cette attraction divine s'exerçant sur tous les êtres. S'agit-il des créatures non raisonnables? Elles tendent vers Dieu, sans le savoir. La satisfaction de leurs appétits est l'accomplissement de leur finalité et par suite la réalisation du plan divin. Sans le savoir, lui aussi, et sans le vouloir, l'homme recherche Dieu, dans la mesure même où il est en quête de son bonheur. Car tout ce qui est désirable ne l'est que par son rapport, apparent ou réel, avec le bien total : « Nihil habet rationem boni et appetibilis nisi secundum quod participat Dei similitudinem... ». « Omnia appetendo proprias perfectiones appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divinæ essentiæ[1] ». « Sicut Deus, propter quod est primum efficiens agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine ». L'École dira magnifiquement que tout désir, pour autant qu'il est le désir d'un bien, est une tendance à s'assimiler quelque chose de la bonté divine. Et, dans une synthèse saisissante, S. Thomas remarque que, comme nous jugeons des choses en Dieu, en tant que nous jugeons par une participation de sa divine lumière, et comme rien n'est connaissable sinon par son rapport avec la vérité première, ainsi rien n'est désiré ni aimé sinon en vertu d'une relation réelle ou apparente avec le souverain désirable[2].

Mais ce serait dénaturer l'enseignement de l'École que transformer en connaissance et en amour explicites cette aspiration de tout homme vers le bon-

1. *S. Th.*, Iª, q. VI, art. 1, ad 2um.
2. *De Veritate*, q. XI, art. 2, ad 1um. — *S. Th.*, Iª, q. XII, art. 11 ad 3um.

heur. Non, Dieu impliqué dans ce naturel désir de béatitude n'est pas par cela même Dieu connu, et Dieu connu n'est pas nécessairement Dieu aimé. La volonté nécessaire du souverain bien n'entraîne en effet avec elle, par le fait même, que la volonté des moyens dont on voit la connexion nécessaire avec la béatitude et, dira S. Thomas, cette connexion n'est vue ici-bas, ni pour Dieu, ni pour les choses de Dieu[1]. Comme la connaissance de Dieu sort d'une démonstration rationnelle, son amour relève de cette volonté qui répond à l'exercice de la raison : il est le fruit de la liberté.

Ainsi l'intellectualisme scolastique connaît et utilise la preuve par les aspirations de l'âme humaine, et en particulier par les tendances de la volonté. Mais elle donne à cette preuve sa valeur véritable et combien plus forte, en distinguant entre la nécessité de la tendance primesautière et la liberté des volitions particulières, surtout en appuyant ce double mouvement sur le double mouvement parallèle de l'intelligence et de la raison : intellectualisme qui unit, là où d'autres séparent.

Il y aurait lieu, en effet, de mettre en regard de cette philosophie synthétique le caractère exclusif des théories influencées par le cartésianisme. La méthode de Descartes l'inclinait vers les preuves internes ; c'est de l'analyse du sujet qu'il s'élève à Dieu, mais de l'analyse du sujet pensant, de ses idées, idée d'infini, de parfait, sans s'arrêter à l'étude des aspirations morales. Spinoza supprime en Dieu, par aggravation d intellectualisme, les attributs moraux que lui avait reconnus Descartes. Malebranche rapproche et identifie l'idée de Dieu et Dieu lui-même. Bossuet dans l'examen de sa propre nature s'arrête sur ce désir

1. *S. Th.*, I^a, q. LXXXII, art. 2 : « Antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujus connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt ».

du bonheur; mais c'est pour considérer, non pas la tendance de la volonté, mais, en cartésien, l'idée du bonheur. « L'idée même du bonheur nous mène à Dieu, car si nous avons l'idée du bonheur, puisque d'ailleurs nous n'en pouvons voir la vérité en nous-mêmes, il faut qu'elle nous vienne d'ailleurs[1] ». Cet argument représente donc une transposition de la preuve cartésienne par l'idée de parfait. Fénelon se complaît dans l'argument des causes finales appliqué au monde extérieur et dans les preuves par les idées (les vérités éternelles), mais paraît ignorer les besoins du cœur humain. Le déisme se développe au XVIII[e] siècle, et avec lui la conception d'un Dieu, providence générale, d'un Dieu « rémunérateur et vengeur », qui n'intervient pas dans le cours de la vie humaine et demeure un étranger, en attendant d'être un juge. Le rationnel pur a préparé par réaction une apologétique sentimentale, ou ennemie de la raison, avec l'esthétique religieuse de Chateaubriand, le fidéisme de Bautain et, plus près de nous, les théories du volontarisme moral. On a ainsi perdu le sens de la grande synthèse traditionnelle qui savait analyser les besoins du cœur sans rien nier des droits de l'esprit.

*
* *

c) *Les difficultés de cette preuve.* — Mais le spiritualiste qui sait la valeur de ces preuves morales ne méconnaît pas davantage les difficultés de leur utilisation. La première, et non la moindre, est inhérente à la *méthode* dont elles relèvent. Pour saisir en elle ce besoin d'infini, l'on demande à l'âme humaine de retourner sur soi par la réflexion; il faut se déprendre des choses extérieures et, échappant à

1. *De la connaissance de Dieu*, ch. IV, § 6.

la puissance de leur attrait, changer le sens ordinaire de marche, orienter en sens inverse ses préoccupations et du monde extérieur qui la retient, qui l'absorbe, replier son attention sur la conscience. Pour cette œuvre, il ne suffit pas d'ailleurs d'une réflexion d'un instant, d'un regard jeté au passage sur ses aspirations intérieures ; surprendre un soupir ne saurait, quoi qu'on ait dit, constituer une démonstration de Dieu. Qui veut parvenir à voir clair dans ce domaine mystérieux doit lentement habituer ses yeux à cette pénombre ; pour celui-là seul qui a séjourné dans une chambre mi-close, les objets émergent peu à peu des ombres qui les cachaient. Les conditions de la méthode psychologique ne sont pas autres ; ici, bien plus qu'ailleurs, l'habitude de la méditation, la pratique du recueillement, la continuité de l'attention aux choses intérieures, sont nécessaires. Nul n'est psychologue s'il ne sait, penché sur lui-même, se regarder vivre.

Or cette attitude convient seulement aux privilégiés de la vie intellectuelle. Eux seuls, du fait de leurs loisirs, de la culture de leur esprit, peuvent s'exercer à cette lente accoutumance ; par une série d'efforts, ils reviendront peu à peu de l'observation extérieure à la connaissance d'eux-mêmes ; ils se rendront capables de cette force de recueillement ; ils modifieront ce mouvement spontané qui tend à les extérioriser ; ils vivront dans le monde intelligible. La preuve de la difficulté de cette attitude, l'histoire de la philosophie la fournit avec une évidence surprenante : les hommes se sont attachés d'abord à pénétrer la nature qui s'étalait sous leurs yeux ; ils ont été des physiciens et il a fallu le génie de Socrate pour arracher l'esprit humain à cette contemplation en lui donnant ce sublime objet d'étude : se connaître soi-même. Mais que la psychologie sera lente dans ses progrès ; que son organisation en science distincte s'effectuera tardivement ; et que beaucoup parmi les

psychologues, après Bacon, avec Descartes, avec Locke, retourneront vite de la psychologie à la métaphysique, ou de la méthode psychologique à l'observation extérieure, appliquée aux choses de l'esprit. Si les preuves morales de l'existence de Dieu n'ont apparu dans l'histoire de la théodicée qu'à un moment assez avancé de son développement, n'est-on pas autorisé à voir dans ce fait la vérification expérimentale de leur spéciale difficulté?

D'autant que cette conviction s'accroît à considérer, non plus la méthode, mais l'*expérience* qui est au point de départ de cette démonstration. En présentant la preuve des aspirations morales comme la preuve populaire destinée à se substituer aux preuves métaphysiques, si éloignées du commun des hommes, d'après Pascal, il nous paraît que l'on cède à une illusion très généreuse, mais pleine de dangers.

On suppose en effet que toutes les âmes sentent en elles avec la même intensité le besoin de s'élever à une vie plus haute; on croit qu'elles subissent également l'impérieux attrait de cet idéal qui nous sollicite à nous dépasser; on estime qu'elles connaissent cette souffrance intime, si douloureuse pour certains, de ne pas accomplir le bien qu'elles désiraient pourtant, et de se laisser entraîner par faiblesse au mal détesté.

Or c'est là qu'intervient cette erreur d'observation. Car sans doute cette expérience est singulièrement vive chez ceux en qui habite le souci de la vie morale; et comme elle devient révélatrice, à mesure que l'idéal de vie s'élève, et que la disproportion apparaît toujours plus grande entre la hauteur des pensées et la misère des résultats. A l'âme qui grandit dans la lumière et dans la vertu, le monde ne suffit plus. Mais aussi que cette expérience est peu aiguë, qu'elle tend à disparaître, à mesure que les passions humaines, les satisfactions des sens, rabaissent l'idéal, diminuent

les aspirations, inclinent vers la terre. A ceux en qui l'habitude du mal a fait lentement son œuvre, allez parler « d'aspirations infinies », « d'idéal moteur », « d'exigence morale inspiratrice », du « soupir indicible caché au fond des âmes », « d'effort vital pour atteindre le plus ». Non certes qu'il n'en reste même dans les âmes dégradées quelques vestiges, et dans les existences les plus coupables par intervalles quelques regrets. Mais c'est trop peu pour prétendre y appuyer la démonstration la plus populaire, la plus rapide, la plus décisive, de l'existence de Dieu. Au point de départ de la preuve on plaçait une expérience que nul n'ignore, suivant l'apologiste de l'immanence; et c'est, hélas! cette expérience même qui s'est affaiblie chez beaucoup, qui a disparu chez plusieurs. En réalité, on prétend imposer à tous un argument qui ne vaut que pour les privilégiés de la vie intellectuelle et de la vie morale; on propose à la foule ce qui ne convient qu'à une élite.

Là réside cette illusion fondamentale qui domine l'œuvre de plusieurs des apologistes de l'immanence. Non pas que nous croyions cette élévation de sentiments inaccessible à l'âme des simples; nul ne peut moins se méprendre sur ce point que ceux qui savent pour l'avoir admirée en silence quelle délicatesse se cache parfois sous l'humilité des conditions sociales ou de la culture de l'esprit. Mais les âmes des humbles, dont la vie intérieure inspire un si profond sentiment de respect à qui par mission divine peut en surprendre le secret, appartiennent en fait à l'élite de l'humanité. Et comment ne pas voir dans la beauté des résultats l'action purificatrice de la grâce?

Mais cette illusion même trahit l'élévation de pensée de ceux qui s'y laissent prendre. Leur erreur est d'universaliser des exigences morales qu'ils sentent vivement en eux; ils croient de cet optimisme coutumier aux grands cœurs que l'humanité entière

poursuit le même idéal, éprouve les mêmes besoins généreux, aspire à la même perfection; ces apologistes qui ont si souvent adressé à la théodicée classique le reproche d'anthropomorphisme tombent dans un anthropomorphisme dont la sincérité nous touche; ils prêtent à tous leur état d'âme, leurs souffrances intérieures, leur souci de vie morale toujours plus haute. Certes, l'erreur existe; elle est dangereuse pour la cause qu'elle croit servir. Mais que cette erreur est peu à la portée des âmes médiocres. Disons simplement qu'en la rejetant avec netteté nous savons cependant rendre hommage aux sentiments qui l'ont inspirée.

Si l'on a tort de présenter la preuve des aspirations morales comme la preuve populaire, il n'est pas moins inexact de la croire la preuve *primitive*, celle qui a fondé notre croyance personnelle. L'affirmation de Dieu, nous dit-on, nous vient en premier lieu d'un témoignage traditionnel, d'un enseignement social; cette affirmation, d'abord extérieure en quelque sorte, nous pénétrerait par une expérience de vie intérieure, et nous croirions vraiment alors en Dieu, pressenti dans la conscience. Par la suite, les arguments métaphysiques interviendraient pour exprimer une foi préexistante qui cherche à se penser ou qui rêve de se transmettre ou qui se défend contre des objections[1]. En résumé, les arguments métaphysiques constitueraient une justification postérieure d'une croyance déjà acceptée; l'affirmation sociale, la première en date, demeurerait en quelque façon impersonnelle. Notre certitude réelle, intime, individuelle, de l'existence de Dieu aurait donc son origine véritable dans les preuves psychologiques.

Certes, il y a lieu de reconnaître que, pour beaucoup, l'idée de Dieu est venue de l'enseignement familiale

1. LE ROY, *Revue de mét.*, juill. 1907.

Nous la trouvons associée aux plus lointains souvenirs de notre vie ; dès le début, notre existence s'est développée dans un milieu religieux. De la sorte, la croyance en Dieu fut pour nous une donnée immédiate. Mais de cette affirmation nous n'avons pas tardé à esquisser une critique, sous la double forme de critique du témoin et critique du témoignage. La critique du témoin repose sur l'appréciation de la valeur morale des affirmations de notre mère : critique confuse, implicite, mais réelle, impliquant déjà des éléments métaphysiques, et ce principe qu'un dévouement aussi constant ou une science aussi éclairée que celle que nous lui supposions ne saurait tromper. Une critique du témoignage s'y ajoutait bientôt avec le raisonnement élémentaire sur l'origine des êtres : pour construire une maison, il faut un ouvrier ; pour produire le monde, il faut Dieu. Il y avait donc, sous une forme rudimentaire, une justification métaphysique de la foi en Dieu.

Plus tard seulement, et à une époque assez tardive, les aspirations morales, le désir du bonheur, le sentiment des souffrances intimes, se sont manifestées avec quelque vivacité. Le Dieu de notre intelligence est alors devenu le Dieu de notre cœur ; les preuves psychologiques se sont superposées aux autres preuves. Elles ne sont donc pas les preuves primitives ; car ce qu'il y a de primitif, c'est la joie de vivre. L'insuffisance du bonheur ne se fait sentir que plus tard ; les larmes de la jeunesse n'ont rien de l'amertume ni de la durée de celles que nous arracheront par la suite les deuils du cœur et les déceptions de la vie. La souffrance qui fait espérer en Dieu est la souffrance des âmes déjà meurtries par l'existence, de celles qui savent le peu de joies véritables, et la série déjà longue des douleurs. Lorsque cette expérience intervient, elle s'ajoute à l'expérience externe, au spectacle du monde ; elle élargit la base de démons-

tration. En chacun de nous se produit ainsi un développement, un déroulement de la connaissance de Dieu, assez semblable au déroulement qui s'est opéré sur ce même sujet dans l'histoire de la pensée chrétienne. La théodicée de l'individu récapitule à sa façon la théodicée de l'humanité.

Mais le croyant qui analyse son état d'âme actuel et les motifs de sa croyance en Dieu risque de s'arrêter au dernier stade de son développement; il considère seulement les preuves qui lui donnent plus de lumière. Par une illusion commune à tous, il oublie le chemin laborieux qui a été le sien, les imperfections du début, les lentes démarches du développement intellectuel et moral. Qui contemple la pleine lumière ne songe plus aux demi-teintes qui l'ont préparée; qui a achevé son ascension ne pense plus aux heures et aux peines de la montée. Cette tendance naturelle de notre esprit à supprimer l'histoire de ses tâtonnements nous explique pourquoi les apologistes de l'immanence ont regardé comme primitives des preuves psychologiques et morales qui n'interviennent efficacement que plus tard[1].

Si la méthode de réflexion, si les faits intérieurs supposés par la démonstration psychologique de l'existence de Dieu, impliquent de très réelles difficultés, il existe un troisième grief contre l'utilisation exclusive de la méthode d'immanence : celle-ci suppose un *raisonnement métaphysique* très délicat et, pour beaucoup de nos contemporains, inacceptable. On a constaté dans l'âme humaine certains effets, des as-

1. C'est l'explication très psychologique de saint Thomas sur la croyance de certains à la connaissance immédiate de Dieu. Cette opinion vient, dit-il, en partie de l'habitude en vertu de laquelle les hommes sont accoutumés, depuis leur enfance, à entendre le nom de Dieu et à le prier; et cette habitude est si enracinée en eux qu'il leur semble que cette connaissance est naturelle et immédiate : « Prædicta opinio provenit partim ex consuetudine... ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota ». *S. C. G.*, I, XI.

pirations universelles, permanentes, primesautières ; on en conclut au caractère naturel de ces aspirations, c'est-à-dire qu'on les rattache à la nature de l'être, comme à la cause d'où elles procèdent ; et cette première étape dialectique suppose une véritable induction, appuyée sur le principe de causalité : il y a donc déjà l'intervention d'un élément métaphysique. Mais pour achever la démonstration, il faut aller du caractère naturel de ces tendances à la réalité de leur objet, de Dieu appelé par elles à Dieu réel les satisfaisant. De ce passage disons ce qu'un apologiste a écrit sur la preuve morale par l'idée du devoir : « Il se peut que la conscience soit un point de départ suffisant pour s'élever jusqu'à Dieu. Mais que cette base est étroite ! que la route est ardue ! que la montée est raide ! et de quels précipices n'est-elle pas bornée[1] ». En fait, il ne s'agit plus d'une marche, mais d'un bond, de ma conscience jusqu'à Dieu. Et pour légitimer cet élan, ma raison jette, comme un pont au-dessus de l'abîme, cette affirmation essentiellement métaphysique : *Il faut* que les tendances naturelles d'un être soient satisfaites. Sous cette forme nous reconnaissons l'application du principe de finalité.

Mais ce principe est encore plus difficile à justifier que le principe de causalité ; il le suppose et n'en présente qu'un aspect nouveau, plus malaisé à saisir. Car la recherche de la causalité implique des réalités déjà développées ; elle va de ce qui est à ce qui le fait être ; elle s'appuie sur des faits aux contours arrêtés ; elle offre à l'investigation une base positive. Mais la finalité a quelque chose d'une divination : dans les tendances à peine préformées il faut saisir le but poursuivi et pressentir sous les commencements très humbles leur plein épanouissement[2]. Et voilà ce qui

1. Mgr d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, Poussielgue, 1892, p. 382.
2. De Broglie, *op. cit.*, p. 115-119.

rendra pour beaucoup cette démonstration ou illégitime ou inefficace.

Que la démonstration soit illégitime pour celui qui a posé l'agnosticisme en principe incontesté, c'est ce dont il est aisé de se convaincre. Qui a nié la valeur de la raison ne saurait, en effet, accepter logiquement une preuve qui suppose une justification rationnelle; et qui, sous l'influence du relativisme kantien, positiviste ou spencérien, écarte la causalité n'a pas le droit d'utiliser la finalité; car l'idée de fin est, elle aussi, pour lui, une « idole » de la raison. On a cru substituer à une démonstration une pure expérience : et il se trouve que cette expérience ne fournit qu'un point de départ, une partie de preuve, non la preuve entière. Et si l'on essaie d'en dégager les éléments métaphysiques qu'elle contient, c'est à l'aide d'un travail dialectique, avec le secours de la raison. « Si l'on parle des « exigences » de la raison « en matière d'apologétique », c'est que déjà l'on infère des données de la conscience humaine à quelque autre chose qui les dépasse, c'est qu'on emploie la méthode déductive. Et l'on retourne, sans s'en apercevoir, à l'intellectualisme tant décrié [1] ».

Le même motif qui rend cette apologétique de l'immanence illégitime en montre la non-efficacité. Aux esprits qui n'avaient plus confiance dans la raison, elle a cru apporter une pure expérience, celle des aspirations morales. On a ainsi accepté, au moins par hypothèse, d'écarter les arguments classiques de la théodicée, et on n'a plus dans les mains qu'une arme qui ne porte pas sur l'incroyant subjectiviste que l'on veut atteindre. On offre, par voie détournée, une démonstration véritable à qui, au nom de sa philosophie, n'en saurait admettre. L'effort apologétique n'a donc eu d'autre résultat que la suppression de

1. Piat, *La croyance en Dieu*, Alcan, 1907, p. 159-160.

toute apologétique. En réalité, pour convaincre, une seule voie demeurerait logique et possible : non pas *démontrer* Dieu, mais le *montrer* dans la conscience, non le faire pressentir, à titre de postulat, mais le faire sentir dans l'âme, c'est-à-dire retourner de l'apologétique à la doctrine de l'immanence. Alors seulement Dieu sera vraiment un fait, une donnée immédiate. Il y aura lieu d'indiquer, par la suite, comment cette logique de la pensée a été plus forte que les distinctions primitives. C'est laisser entrevoir dès maintenant les abîmes où peuvent conduire les preuves psychologiques et morales de l'existence de Dieu, pour qui n'a pas eu soin d'assurer d'abord sa marche en suivant la route classique.

*
* *

Même pour le philosophe spiritualiste qui croit à la légitimité d'une démonstration rationnelle et peut, sans se contredire, essayer de la dégager du fait des aspirations morales, des difficultés demeurent que la scolastique n'a pas méconnues. Il faut, en premier lieu, sous la diversité des objets qui sollicitent l'activité humaine, découvrir *l'unité*, *la permanence, l'universalité de la même tendance*. On sait qu'aux empiriques et aux sociologues qui veulent, par la seule expérience externe, par l'observation des mœurs, déterminer le but de la vie, on objecte la distinction et souvent l'opposition des biens poursuivis par les hommes. Cette remarque, S. Thomas l'avait déjà faite : « Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat... Sed multi nesciunt quid sid beatitudo, quod... patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem

appetunt[1] ». Sans doute le saint Docteur distingue nettement entre les tendances spontanées, « communis ratio beatitudinis ». qui sont les mêmes chez tous, et leur détermination réfléchie d'où naît la spécification du but recherché, « specialis ratio beatitudinis ». Mais l'objection réelle a été signalée, qui pouvait arrêter la démonstration à son point de départ.

Et une fois connue cette uniformité de la tendance vers le bonheur qui existe en toute âme humaine, il faut montrer *l'identification du bonheur et de Dieu*. Ici surtout les difficultés seront nombreuses. A maintes reprises S. Thomas reprendra son chapitre : « De errore ponentium felicitatem in creaturis ». Prendre conscience de l'insuffisance de tout bien créé est d'abord la première tâche, et combien ardue! Qu'il est malaisé en fait de conclure des expériences partielles à l'expérience totale et de renoncer à l'espérance du bonheur dans cette vie parce qu'on ne l'a pas goûté dans le passé. Dans les mêmes pages où S. Thomas prouve que tous les êtres tendent vers Dieu : « Utrum omnia Deum ipsum appetant », il énumère une série d'objections : satisfaction de vivre chez les uns, « bonum quod est ab omnibus desideratum est esse, sed Deus non est esse omnium » ; ignorance de Dieu chez les autres : « Res enim ordinatur ut est cognoscibilis et appetibilis. Sed non omnia quæ ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt Deum » ; haine de Dieu chez certains : « Nullus appetit bonum quod refugit. Sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipsum ».

Ces arguments que s'oppose S. Thomas ne l'empêchent pas d'affirmer que l'appétit du bonheur dans son fond s'identifie avec la recherche de Dieu; mais il maintient fermement que la connaissance de cette identification n'est nullement une aperception.

1. S. *Th.*, Iª IIæ, q. V, art. 8.

L'homme ne voit pas ici-bas intuitivement la réalité du rapport; il la démontre laborieusement, il demeure dans le demi-jour du travail discursif, *in ænigmate*. A l'égard de la connaissance de Dieu, le saint Docteur s'attache à maintenir tout à la fois et la valeur de la raison, et son essentielle différence d'avec la foi. Non, Dieu n'est pas l'objet d'une aperception, ni dans la connaissance de l'intelligence, ni dans l'appétition naturelle de la volonté. Ne dirait-on pas que cette dernière remarque a pressenti longtemps d'avance l'argument de l'immanence ? Le voici résumé il y a sept cents ans : « Omnia desiderant summum bonum. Summum bonum, solus Deus est. Ergo omnia desiderant Deum. Sed non potest desiderari quod non cognoscitur. Ergo communis conceptio est Deum esse. » La réponse la plus nette est donnée dans la *Somme théologique*, dans un passage que l'apologétique de l'immanence a allégué en sa faveur, alors qu'il est manifestement contre elle : « Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed *hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse*[1] ». Cet enseignement, S. Thomas le répétera avec un sens admirable de la vraie situation de l'homme, à l'encontre des âmes chrétiennes alors comme aujourd'hui trompées par les désirs de leur cœur, et si impatientes de la vision de Dieu qu'elles la mettent déjà sur la terre. Non, cette équation du bonheur et de Dieu, l'homme ne la voit pas ; il doit la démontrer. La même tâche incombe à l'apologiste moderne; et c'est une des difficultés des preuves morales qu'il convenait de signaler[2].

On pourrait insister encore et indiquer une objec-

1. *S. Th.*, Iª, q. II, art. 1.
2. Voici encore un passage très explicite. Objection : « Quæ natura-

tion, non irréfutable, mais réelle pourtant, et dont l'apologétique d'immanence a, elle aussi, à tenir compte. Ce désir du bonheur constaté dans l'âme humaine, est-il vraiment le désir d'un *bonheur infini?* Comment une créature limitée aurait-elle des aspirations infinies? Comment expliquer cette disproportion entre ce qu'elle est et ce vers quoi elle tend? La scolastique a encore connu cet argument : « Per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit ». Et le philosophe spiritualiste pourra, de nos jours encore, lui emprunter sa réponse, la distinction entre l'*objet infini* et le *mode fini* de la possession de cet objet. Mais ici aussi des obscurités demeureront, qui permettront à l'incroyant de se dérober, même devant la démonstration de Dieu par les preuves morales.

Ainsi la méthode d'immanence n'a pas l'irrésistibilité de conviction qu'elle croit. Parce qu'elle fait intervenir la raison, elle s'expose à la discussion; parce qu'elle est dans la nécessité de prouver, elle participe aux inconvénients de toute dialectique. En se présentant comme le complément plus explicite de la théodicée classique, elle renforce très efficacement les preuves de l'existence de Dieu; et cette vérité sort plus éclatante de la convergence de cette

liter sunt nota, per se cognoscuntur; non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. *Deum* autem *esse* naturaliter notum est, quum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat.... » Réponse : « Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter beatitudinem, quæ est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet quod *Deus ipse*, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius hominis ratiocinando perveniat ». *S. C. G.*, l. I, ch. x et xi.

double argumentation. Mais, à se séparer de la démonstration traditionnelle, elle s'affaiblit elle-même et court grand risque de ne pas produire la conviction, qui seule donne un fondement solide et durable à la croyance et une règle à l'action humaine.

*
* *

III. *Critique de l'expérience chrétienne.* — Cette application nouvelle de la méthode d'immanence se réclame de deux avantages principaux dont on ne saurait méconnaître, s'ils sont réels, la valeur apologétique. C'est d'abord sur l'observation de l'homme concret qu'elle prétend s'appuyer, de l'homme concret de nos sociétés chrétiennes qui a été baptisé et qui, même s'il oublie Dieu, est visité par la grâce et provoqué par elle à la vie surnaturelle effective. L'expérience si intense chez les croyants de cette action mystérieuse de la grâce se reproduirait chez les incroyants et les pécheurs, quoique à un degré moindre; à eux aussi elle apporterait la conviction de Dieu qui parle en nous. Cette méthode aurait ainsi en tout homme un point d'appui irrécusable, une expérience singulièrement plus révélatrice que l'expérience psychologique ou l'expérience morale. Mais, de plus, pas ne serait besoin ici de recourir à une interprétation rationnelle de ces observations; car Dieu serait saisi dans ces appels miséricordieux, dans ces sentiments ineffables qui le manifestent, qui le rendent sensible au cœur. Universelle, puisqu'elle s'étendrait à tous, puissante en raison de son intensité, cette expérience serait aussi décisive. L'âme chrétienne ne garderait nul doute sur celui qui lui parle, et qui la presse de revenir plus parfaitement à Lui.

En acceptant cette position de la question, demandons à la seule analyse psychologique, puisque ce

travail se limite à être une étude proprement philosophique, ce qu'elle peut nous faire connaître sur les faits signalés, sur leurs caractères, et sur la nature de la cause qui les a produits.

La vérité des faits ne saurait être contestée. Il y a en nous, à certaines heures privilégiées, des clartés soudaines sur la compréhension des vérités religieuses ou la direction à donner à notre vie. On dirait d'un rideau qui se lève, d'une lumière abondante qui est tombée sur les ténèbres et les a dissipées. Les mots, les pensées, les vérités souvent méditées, nous apparaissent sous un jour nouveau; une clarté les enveloppe qui nous manifeste un sens plus profond, jusque-là non entrevu, des horizons jusque-là non devinés. Une transfiguration s'est produite. La nature, notre vie, notre avenir, nous semblent nous apparaître pour la première fois. Le langage chrétien a désigné d'un mot très expressif ces états; il les appelle des illuminations, *illuminatio, illustratio*. Les saints ont décrit ces éblouissements qui leur sont venus sur les choses de Dieu; et l'auteur de l'Imitation n'analyse pas d'une façon moins pénétrante ces opérations. Il connaît ce langage intérieur de Dieu à l'âme fidèle, ce langage que la vérité parle en nous sans le bruit des mots. Il déclare heureuses les âmes qui entendent en elles cette voix, heureuses les oreilles qui se fermant aux bruits du dehors s'ouvrent au murmure de cette parole, heureux les yeux qui se détournant des spectacles du dehors contemplent les clartés intérieures. Il sait que les paroles peuvent résonner, mais que c'est Dieu qui découvre leur vérité cachée, accorde l'intelligence de leur vrai sens. *Illi foris tantum agunt, sed tu corda instruis et illuminas...* [1].

Et, à côté de ces lumières accordées à l'intelligence,

1. L. III, ch. I, II, III.

il y a une influence tout aussi réelle sur la volonté. Ce sont les saints désirs que l'âme sent s'éveiller en elle, force insoupçonnée pour le bien, souffrance indicible de s'apercevoir si médiocre, accompagnée d'un mouvement de tout l'être vers les hauteurs, vers la beauté attirante et austère de la sainteté ; et pour d'autres, une douleur du mal commis, remords qui pleure en nous sur nos fautes, déchirement de l'âme tirée à la fois vers le ciel et vers la terre, vers le plaisir et vers son Dieu. A cette catégorie de faits on a donné le nom d'*inspirations*, bien que parfois, d'une façon plus impropre, on appelle indistinctement tous ces états inspirations ou illuminations. Ces effets de la grâce sur le cœur, l'auteur de l'Imitation les a dits aussi en traits que le psychologue admire et que seules les âmes saintes ont vraiment compris. Sous les suavités de l'amour divin, l'âme se sent renouvelée en son fond ; c'est un tressaillement de bonheur qui l'emplit ; rien n'est plus fort, ni plus suave, ni meilleur. Soulevé par cet attrait infini, celui qui aime ne touche plus à la terre, il court, il vole dans la pratique de la vertu, oublieux du travail, de la fatigue, de toute impossibilité [1].

L'observation intérieure constate donc la réalité indéniable de ces faits : elle les décrit, les analyse, les classe. Les descriptions des auteurs spirituels représentent l'étude des données de la conscience chrétienne.

Mais, en même temps que leur existence, l'attention aux choses de l'âme nous manifeste plusieurs des caractères de ces états. A proprement parler ils nous apparaissent comme des *données*, ils sont en effet reçus, éprouvés en nous, non suscités par nous. Loin d'être le produit de notre intervention active, nous sentons dans le présent et nous savons par expérience du passé qu'il n'est pas en notre pouvoir

1. L. III, ch. v.

de les reproduire au libre gré de notre volonté. L'observation psychologique distingue, on le sait, parmi nos phénomènes intérieurs, les opérations passives et actives. S'agit-il des sensations ? Il y a celles que nous subissons, et celles que nous intensifions par l'effort de notre attention ou de notre vouloir ; de même dans l'œuvre de la connaissance : autre est le rôle de celui qui écoute distraitement, et autre celui du laborieux dont l'intelligence est tendue pour mieux comprendre. La volonté connaît aussi la différence entre cette excitation que nous nous donnons à nous-mêmes, dans les décisions fermes de nos résolutions, et cette poussée ou cette attraction qui nous sollicite, nous entraîne presque malgré nous.

C'est à cette catégorie des faits passifs qu'appartiennent ces inspirations et ces illuminations. Brusquement, dans notre vie, dans notre réflexion, une lumière abondante est venue. Rien ne semblait l'avoir préparée ; il n'y avait pas eu cet effort qui fait passer lentement l'esprit de l'obscurité à l'évidence ; ici des clartés soudaines sont tombées sur la nature ou sur nous. Comme l'aveugle de l'Évangile, après sa guérison, nous ne pouvons dire le pourquoi de cette illumination : nous avons vu, telle est notre seule réponse. Et que de fois, par la suite, enveloppés à nouveau par les obscurités, nous avons désiré retrouver ces heures lumineuses ! Leur souvenir demeurait vivant ; mais notre volonté était impuissante à les revivre. De même en est-il pour les mouvements du cœur. Nous avons eu conscience d'être soulevés au-dessus de la banalité de nos désirs, du terre à terre de nos aspirations coutumières ; ces remords si pressants, ces élans de générosité, cette suavité survenue au cours de l'épreuve, nous les sentions, étonnés de leur venue, sans pouvoir reproduire ces instants privilégiés.

De plus, ces états reçus, non produits, nous apparaissent comme *bienfaisants*. Ils constituent un épanouissement de notre intelligence, une dilatation de notre cœur, ils sont un agrandissement du champ visuel et une élévation de notre être moral, ils intensifient ainsi notre vie intérieure ; nous voyons et nous comprenons davantage. L'âme chrétienne qui se sent meilleure à ces moments n'hésite pas à juger de leur vertu purificatrice.

Enfin, *par contraste* avec notre vie ordinaire, il nous semble que ces illuminations et ces inspirations sont très supérieures aux lumières et aux mouvements de notre existence de tous les jours ; ils ressemblent ainsi à ces espaces lumineux nettement découpés par un rayon de soleil dans une pièce obscure ; ils manifestent une certaine *transcendance*.

L'analyse psychologique peut-elle être poussée plus loin ? Et après nous avoir fait connaître et les faits et leurs caractères, est-elle capable de nous renseigner sur leur nature et sur leur cause? L'expérience atteint-elle directement dans ces actions Dieu lui-même agissant? L'âme chrétienne a-t-elle ainsi un sentiment de la présence et de l'intervention divine, comme le pense la forme apologétique que nous étudions?

La réponse ne saurait, sur ce point, être douteuse. Non, la nature de ces faits, leur caractère proprement surnaturel, ne tombent pas sous les prises de notre aperception. Et ils n'y peuvent pas tomber. Qu'il s'agisse de la grâce actuelle ou de la grâce sanctifiante, la raison est la même. L'expérience qui atteint la réalité des opérations psychologiques ne saurait, par elle-même, saisir la nature de leur principe. Car il s'agit d'une réalité métaphysique dont la nature est supérieure à l'observation. La spiritualité de l'âme ne relève pas directement, on le sait, de la psychologie expérimentale ; comment donc la vie

surnaturelle serait-elle plus accessible à cette aperception[1] ? Dans les deux cas, il est nécessaire d'aller par un raisonnement des faits à leur source, de l'expérience à ce qui la dépasse, de ce qui est saisi à ce qui est conclu. La psychologie surnaturelle comprend, elle aussi, ces deux divisions : une partie, expérimentale analyse de faits ; et une métaphysique qui s'y superpose, interprétation de ces faits. L'illusion consiste à méconnaître la distinction de ces deux domaines.

Seulement là est la différence essentielle. La psychologie rationnelle conclut par un raisonnement rigoureux de la spiritualité des actes intellectuels ou volontaires à la spiritualité de leur principe. Elle aboutit de la sorte à une démonstration scientifique. La certitude, pour n'être pas d'ordre expérimental, mais rationnel, existe. « Illa quæ sunt per essentiam sui in anima cognoscuntur experimentali cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo et vitam in operibus vitæ[2] ». Mais cette science n'est pas possible, s'il s'agit de la psychologie surnaturelle. Car ici le caractère surnaturel de ces actes n'étant pas réellement démontré[3], impossible de

1. Cf. Thamiry, *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux*, ch. IX, Paris, Bloud, 1908.

2. *S. Th.*, IIIª ᵉ, q. CXII, art. 5, ad 1um.

3. Cf. Moisant, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, liv. V, ch. II, Paris, Rivière, 1907. — M. Moisant nous a pris pour un défenseur de l'apologétique de l'expérience chrétienne. S'appuyant sur ce que nous avons écrit (*Maine de Biran*, p. 172, Bloud, 1906) : « En s'observant lui-même, il a pu suivre les mouvements de la grâce ; comment aurait-il pu y découvrir les mystères dont la croyance s'impose, la Trinité, l'Incarnation, la Sanctification? », il croit pouvoir conclure : « M. Michelet ne considère pas l'apologétique d'immanence comme également insuffisante lorsqu'il s'agit d'établir la grâce, et lorsqu'il s'agit de démontrer le dogme », p. 237. Mais par « mouvements de la grâce », parlant au sens formel, suivant la précision du langage de l'École, nous entendions les *opérations* « mouvements », non leur *nature*. Ce qui ressort d'ailleurs du texte : « Comment aurait-il pu découvrir [en lui] la Sanctification? ». Auparavant, *Rev. du Clerg. fr.*, 1er juill. 1903 : « Origine psychologique du sentiment reli-

s'appuyer sur lui pour affirmer l'action surnaturelle de Dieu. L'expérience chrétienne est donc impuissante à nous donner, si confuse soit-elle, soit une expérience de Dieu, soit une démonstration de Dieu.

Il reste seulement qu'elle aboutisse à une affirmation conjecturale. Le croyant a la douce persuasion que c'est Dieu qui lui parle, qui l'éclaire, qui le sollicite. A regarder le contraste de ces faits avec sa vie ordinaire, il se sent poussé à croire qu'ils sont d'une autre nature. Et parce que déjà il sait que Dieu existe, que la grâce existe, il tend par un raisonnement très rapide, mais très réel, à conclure à leur intervention. Sa conviction est faite à la fois de dialectique, de souvenirs, d'espérances; et elle deviendra dans son âme de plus en plus forte sans jamais parvenir à la certitude scientifique, à mesure qu'il obéira à ces inspirations, et qu'il avivera sa foi par l'expérience de son bonheur à servir Dieu.

En résumé, les états que nous croyons surnaturels ne nous révèlent pas Dieu immédiatement; ils ne nous conduisent pas à reconnaître de science certaine son existence et son action; ils nous inclinent seulement à juger d'une façon conjecturale qu'ils viennent de lui. Et ce jugement, si incertain soit-il, est encore interdit à qui par doctrine ou par méthode a récusé d'avance la valeur de la raison.

*
* *

IV. *Critique de l'expérience religieuse. L'interprétation ontologique de l'expérience morale.* — De tous

gieux », nous avions insisté plus longuement sur cette impossibilité psychologique de saisir la grace en elle-même. « Certes, écrivions-nous, le théologien catholique connaît les pressants appels et les incessantes sollicitations de Dieu à l'âme chrétienne; mais il sait aussi que la grâce échappe aux prises de la conscience et qu'on peut bien juger, par les effets, de la nature de la cause qui les produit, mais non la saisir dans une donnée expérimentale ».

ces obstacles à son œuvre, l'apologétique nouvelle a le pressentiment; et pour les surmonter, par la logique même de sa préoccupation initiale, elle est amenée à tenter un dernier effort. Que l'on renonce donc à atteindre Dieu comme la conclusion d'un raisonnement transitif; que l'on se refuse définitivement à entrer dans les voies de l'explication causale, et par suite à faire intervenir cette métaphysique discursive. Car ce qui nuit aux preuves classiques, c'est de vouloir être démonstration proprement dite. « Combien plus solide et plus irréfutable serait cette méthode, si l'on parvenait à établir que les données dont elle part, je ne dis pas *entraînent*, mais *constituent* l'affirmation de Dieu ». Alors l'analyse critique ne serait plus qu'un auxiliaire par rapport à l'expérience effectivement vécue; on aurait réalisé l'idéal poursuivi : Dieu relèverait de l'action, non de la dialectique, d'une expérimentation immanente à l'exercice même de la vie, non d'un travail rationnel, de l'affirmation immédiate du cœur, non des exigences logiques de l'esprit.

C'est vers cette conclusion que l'apologétique de l'immanence est poussée, parce qu'elle constitue la limite de son mouvement; et c'est là qu'elle aboutit, en fait, avec ses derniers représentants. La connaissance de Dieu, écrit-on, est le fruit d'une expérience vécue, non d'un raisonnement. En réalité, on n'a jamais à faire entrer aucune âme du dehors dans une foi dont elle serait totalement destituée. La tâche de l'apologiste est seulement de préparer cette âme à éprouver l'expérience intérieure qui seule est décisive. Or, à qui se place dans les conditions requises, une évidence immédiate, personnelle, subjective, se manifeste, supérieure à toute démonstration. Dieu devient alors vraiment sensible au cœur. On ne prouve pas Dieu; on l'éprouve; on ne le cherche plus hors de soi; on l'atteint dans sa propre vie. On a de la

sorte pleinement réalisé les exigences de la pensée contemporaine positiviste et subjectiviste : Dieu est saisi dans le sujet lui-même. La vérité constitue une expérience[1].

Et ainsi, voilà que la méthode d'immanence a été invinciblement ramenée à la doctrine de l'immanence; la distinction initiale des deux attitudes a disparu. A quelle condition en effet la conscience de la tendance vers le bonheur est-elle identifiée à la connaissance immédiate de Dieu et quand pourra-t-on parler d'expérience vécue? A la condition que dans l'analyse de la tendance on découvrira son objet, que celui-ci ne sera plus au terme de ce mouvement, mais dans ce mouvement, que l'on ne le saisira pas comme un être extérieur, mais comme une réalité intérieure. Alors ce bond qui nous effrayait, par lequel l'homme devait aller d'un seul élan de son âme à Dieu, n'a plus sa raison d'être; plus de passage d'une rive à l'autre. En fait ces deux affirmations coïncident, celle de notre désir de bonheur, celle de Dieu. Il n'y a plus à aller d'une vérité psychologique à une vérité ontologique; les deux sont atteintes par le même acte. Nous voici donc, quoi qu'on dise, en plein ontologisme; non pas sans doute en un ontologisme immédiat, dans lequel Dieu serait aussitôt perçu par tous les esprits, sans préparation; mais en un ontologisme laborieux, qui suppose une purification intérieure par la pratique de l'ascétisme. Mais, ces conditions posées, la réalité de Dieu se révèle à l'âme avec une évidence qui s'impose : l'expérience est décisive. La claire vue de cette nécessaire union de notre béatitude et de Dieu qui est l'aperception réalisée dans la vision divine est déjà et très réellement commencée. La connaissance naturelle de Dieu est ainsi assimilée à la connaissance surnaturelle. L'immanence est re-

1. LE ROY, *art. cité.*

tournée à cette méconnaissance de la distinction essentielle des deux ordres qui caractérise l'ontologisme.

Que l'on veuille bien remarquer d'ailleurs que les tendances fondamentales de l'ontologisme et de l'immanence sont les mêmes. L'ontologisme procédait sans doute d'une conception intellectualiste ; il entendait découvrir Dieu dans l'analyse de l'intelligence et dans l'acte de la pensée ; l'immanence croit le saisir surtout dans l'analyse de la volonté et des aspirations vers le bonheur ; la divergence n'est qu'accidentelle, tandis que l'accord fondamental persiste. Dans un premier cas, on va de ce qui est le premier intelligible en soi à ce qui est en fait le premier connu ; et dans l'autre, de ce qui est en soi le premier appétible à ce qui est en fait le premier désiré.

Les deux systèmes sont ainsi également oublieux de la condition humaine, de l'état présent de notre nature, de la lenteur des démarches de notre esprit, du caractère abstrait de nos connaissances de l'invisible. Sous prétexte de donner satisfaction aux habitudes positives, ils méconnaissent cette réalité ; ils prennent pour des faits naturels et actuels les saintes espérances des âmes chrétiennes. Au prisonnier qui dans sa caverne ne peut voir que le reflet du soleil dans les eaux ou les ombres projetées sur le mur, ils proposent la contemplation immédiate de son resplendissement. Ainsi ils ne songent plus aux limitations de la condition terrestre et aux ombres dont s'enveloppe la connaissance humaine, *in ænigmate*. Ainsi encore ceux qui se réclament de l'expérience contredisent l'expérience, et ceux qui rejettent l'intellectualisme font sans cesse appel à l'intuition.

Aussi bien la logique et l'histoire étaient d'accord pour nous laisser pressentir ce résultat. La raison humaine a des exigences trop profondes pour qu'on puisse impunément les nier. On a proclamé le carac-

tère artificiel et subjectif du travail rationnel; dès lors il n'y a plus que deux solutions : ou la résignation dans le scepticisme ou l'appel à un procédé mystique. Mais comme le besoin d'affirmer est essentiel à l'esprit, il ne saurait longtemps s'en tenir au scepticisme : d'où, par réaction, il se jette dans l'illuminisme. Pour avoir méconnu la valeur de la connaissance proprement humaine, on aura recours à un procédé extra-humain, à l'aperception platonicienne.

L'histoire de la philosophie est ainsi l'histoire des revanches de la raison. La défiance vis-à-vis de tout savoir spéculatif professée par le scepticisme pyrrhonien engendre le mysticisme de l'école néo-platonicienne : les négations de Sextus Empiricus provoquent la doctrine intuitionniste de Plotin. — Au XII[e] siècle, les disciples les plus exaltés de l'école de S[t]-Victor affichent un mépris hautain pour la philosophie et la théologie spéculative; et l'un d'eux, Gauthier, écrira que la dialectique est l'art du diable; mais ils affirment l'union immédiate de l'âme et de Dieu. — De même la tendance à diminuer la raison qui se fait jour dans l'école terministe, les diminutions de la métaphysique par Guillaume d'Occam, préparent le mysticisme hétérodoxe de Thomas Bradwardine, de Nicolas d'Autrecourt. — La croyance de Luther que la raison est une fonction de la chair, et la foi une fonction de l'esprit, ce qui les met en opposition, conduit Zwingle à l'immanentisme panthéiste. Mélanchton a sa doctrine du *lumen naturale* qui nous révélerait immédiatement les grandes vérités de l'ordre spéculatif et moral, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc., et Bœhme enseigne une anthropologie mystique. — La conviction de l'impuissance de la raison à atteindre les choses en soi a pour corrélatif, chez Kant, l'immanence de la morale, et mène ses successeurs allemands droit au panthéisme, l'identification de l'homme et de Dieu devenant consciente

à un certain moment du devenir. Et Schelling soutiendra que la vraie méthode philosophique consiste, non dans la réflexion, mais dans l'intuition intellectuelle généralisée.

A qui la médite, l'histoire de la pensée montre donc clairement comment l'esprit humain, quand il n'a plus confiance dans ses lentes démarches, se jette, par vertige ou par défi, en plein faux mysticisme. Ce double enseignement de la logique et des faits nous paraît s'imposer aux apologistes qui croient assurer le triomphe de la foi par les diminutions de la raison.

Dès lors il n'y a plus à s'étonner que l'apologétique de l'immanence, à la limite de son mouvement, soit venue rejoindre l'ontologisme ; elle a obéi à la loi de sa tendance ; elle a cédé à ces besoins logiques de la pensée dont elle a dit tant de mal ; elle a vérifié une fois de plus les leçons de l'histoire. Plus que jamais, en face de l'empirisme positiviste et de l'idéalisme kantien qui se partagent l'âme contemporaine, la tâche s'impose à l'apologiste de défendre du même cœur la foi légitime en l'esprit et la foi en Dieu.

IV

LES CONSÉQUENCES IRRÉLIGIEUSES DE L'IMMANENCE.

Nous voici ramenés par le développement naturel de cette étude à la critique de la doctrine de l'immanence et à l'examen de ses conséquences. Indiquons seulement que cette critique vaut pour la méthode d'immanence dans la mesure exacte où celle-ci tend à se rapprocher de la doctrine.

*
* *

I. *La négation du surnaturel.* — Une première conséquence fondamentale qu'il suffit de rappeler s'est dégagée des pages précédentes. En présentant le contact immédiat de Dieu et de la conscience comme la forme normale de l'expérience religieuse, on a confondu deux ordres de connaissance essentiellement différents, la connaissance proprement humaine et la vision béatifique. Une analyse inexacte de cette expérience religieuse n'a pas su distinguer les sentiments de l'amour de Dieu, résultats d'un laborieux effort vers la perfection, des intuitions immédiates, données surnaturelles. La vivacité des désirs a fait croire à leur réalisation présente.

*
* *

II. *L'agnosticisme.* — Une seconde conséquence mérite d'être nettement établie. La doctrine qui paraît inspirée par le pur esprit religieux mène droit à l'agnosticisme.

Cette accusation a soulevé les protestations véhémentes des immanentistes. A leur sens, il y aurait là une méconnaissance complète de leur vraie pensée. Cet aveu d'impuissance que l'agnosticisme fait en face du mystère de l'univers « serait radicalement étranger à leur esprit ». Leur apologie aurait été justement « un effort pour sortir de l'agnosticisme et le dépasser ». Bien plus, en faisant appel à des formes de connaissance jusqu'ici trop négligées, ils estiment « agrandir prodigieusement le domaine du connaissable[1] ».

Or cette déclaration reconnaît explicitement deux faits; d'abord que l'agnosticisme est l'affirmation initiale de tout le système, ensuite que l'immanentisme se présente comme un procédé pour sortir de ces négations. Il apparaît ainsi toujours plus clairement que l'appel à l'immanence est la ressource désespérée de l'esprit qui se refuse à tenir pour définitive son ignorance. L'agnosticisme serait dépassé dans la mesure des affirmations légitimes de l'immanence. Est-il donc vrai que par elle le domaine du connaissable sera maintenu, sinon agrandi?

S'agit-il d'abord de l'*âme* et de sa *nature*? Mais que pourrait nous dire sur elle l'expérience de Dieu dans la conscience? Car cette expérience aurait pour objet la connaissance de Dieu, non de soi-même. Les sentiments éveillés dans la conscience par le contact avec le divin indiqueraient les états inté-

1. *Pr. des modern.*, p. 113.

rieurs qui, pour le sujet, résulteraient de cette union mystique : celle-ci révélerait les émotions suscitées par cette présence ; elle manifesterait à l'homme sa religiosité, sa dépendance, des élans du cœur d'une puissance jusque-là inconnue, une pressante intensité d'adhésion à une mystérieuse réalité. Mais, dans cette hypothèse, cette expérience resterait limitée au monde des phénomènes intérieurs, à la connaissance des effets produits sur notre âme, aux opérations religieuses. Car notre expérience seule nous permet bien sans doute de saisir le sujet dans ses opérations, mais précisément en tant qu'il agit, et non directement dans sa nature : la spiritualité de l'âme échappe aux prises immédiates de l'expérience psychologique ; et le contact avec Dieu ne modifierait pas le champ de l'aperception interne. Que si cependant on prétendait le contraire, il suffirait de marquer que ce serait retourner par là à l'une de ces trois affirmations : ou il faut dire que la spiritualité de l'âme est inférée des données de l'expérience, ce qui suppose la valeur de la raison, ou qu'elle est aperçue en Dieu, ce qui implique l'ontologisme, ou qu'elle est expérimentée, ce qui, en contredisant l'expérience, mène à nouveau à cette confusion de la métaphysique et de la religion dont on veut entièrement séparer les domaines. Et la spiritualité de l'âme n'est-elle pas, elle aussi, pour un certain état d'esprit, une idole métaphysique?

Aussi bien cette ignorance de la nature de l'âme demeure conforme à la pensée des grands théologiens de la conscience, Schleiermacher, Ritschl, Sabatier. Pour Schleiermacher, l'expérience initiale qui constitue la religion est le sentiment de dépendance envers Dieu ; de même, la dogmatique ne porte que sur l'analyse des états intérieurs, issus de notre relation personnelle avec Jésus ; et la spiritualité de l'âme ne rentre pas dans ces données. Ritschl pense que nous ne savons de l'âme que ce qui est manifesté

dans ses opérations. La chose en soi, il la déclare inaccessible. « Nous ne connaissons rien de l'âme en soi ». « Nous ne connaissons rien d'une vie indépendante de l'esprit, existant au-dessus de ces fonctions ou derrière elles ». Conséquence d'une rigoureuse logique ! A qui s'est fermé le domaine métaphysique, la conscience ne peut révéler qu'un contenu purement phénoménal. Nous sommes donc demeurés, sur ce point, dans l'agnosticisme.

Sur les problèmes de l'*origine* et de la *destinée* de l'homme la théorie immanentiste aurait-elle des lumières plus vives? Le prétendre impliquerait contradiction. Car la conscience se renferme dans le présent; si, comme on l'a dit, elle n'est pas prophétique, pas davantage elle ne sait ce qui est antérieur à son existence. L'acte créateur initial, et la survivance future lui échappent; elle nous dit seulement les faits actuels, les faits personnels, les faits intérieurs; elle ne peut donc atteindre, ni aux origines la création, ni dans le futur l'immortalité. Sans doute Schleiermacher, analysant ce sentiment de dépendance et de l'âme et du monde envers Dieu, conclut qu'il n'est explicable que dans l'hypothèse de la création. Mais il s'agit ici d'un raisonnement qu'un disciple de Kant ou de Spencer tiendra pour illégitime, non d'une donnée expérimentale. Sans doute encore Ritschl affirmera l'immortalité de l'âme; seulement il en fait l'objet d'une expérience actuelle; car, par sa conception du royaume de Dieu, il ramène la vie éternelle à la conscience que l'âme fidèle prend dès ici-bas de sa réconciliation parfaite avec le Père céleste. Mais la difficulté n'est pas résolue; comment l'expérience d'un sentiment actuel équivaudrait-elle, par elle seule, à la conviction de sa persistance pour l'éternité? L'un démontre donc la création; l'autre ignore en fait l'immortalité; ni l'un ni l'autre ne les connaît par immanence. Sur ce point la preuve

paraît décisive; le domaine du connaissable en ce qui concerne l'âme humaine est singulièrement diminué.

Il serait facile de prouver qu'il y a même ignorance, dans l'hypothèse immanentiste, en ce qui concerne la nature, les origines, les destinées du *monde*. Car nos représentations subjectives, seules, dans ce système, demeurent immédiatement accessibles; les choses en soi, les substances et les êtres du monde extérieur, restent en dehors du champ psychologique, et par suite rigoureusement inconnaissables; à moins toutefois que l'on retourne à l'harmonie préétablie ou à l'ontologisme. En fait cette conséquence ne trouve sa complète vérification que si les phénomènes intérieurs, non pas seulement représentent, mais constituent toute la réalité, que si l'idéalisme intégral est vrai. La conscience ne nous permet de connaître le monde que si la réalité du monde est épuisée par la conscience. L'immanence religieuse est ainsi amenée, par extension, à cette forme plus radicale dont quelques esprits plus entreprenants dans leurs négations ont exprimé la formule : « Le réel est un intérieur ».

*
* *

Du moins, semble-t-il, Dieu nous reste; et qu'importent les choses humaines, si la réalité divine nous est immédiatement donnée! Or l'expérience religieuse ne nous révèle-t-elle pas une intuition du cœur, grâce à laquelle et sans aucun intermédiaire l'homme atteint la réalité même de Dieu? On pourrait croire qu'avec l'immanence et ses conséquences idéalistes, on a tout perdu, l'âme et le monde; et voici que par elle on retrouve l'Unique nécessaire. Non seulement on échappe à l'agnosticisme; mais ne parvient-on pas, par ces mystérieuses illuminations de

la conscience en contact avec son Dieu, à des clartés bien supérieures aux abstractions de la connaissance rationnelle ?

Ici surtout il importe de bien juger ; dans ce but divisons la difficulté. L'intuition du cœur dont on se réclame nous permettra-t-elle en premier lieu de découvrir les *attributs métaphysiques* de Dieu ?

Il semble bien que, par leur nature, ceux-ci sont placés en dehors de toute expérience. Comment l'aséité divine tomberait-elle sous les prises de ma conscience d'être essentiellement contingent ? Comment l'éternité divine serait-elle l'objet d'une expérience ? Considère-t-on dans l'éternité ce qui la constitue formellement, la simultanéité de l'existence, *tota simul*, il reste à expliquer comment celle-ci est susceptible d'être saisie par un sujet dont la vie est essentiellement successive. Veut-on plutôt regarder ce qui découle de cette simultanéité, ce non-commencement ou la négation de la fin de cette existence, la difficulté paraît plus insurmontable ; car la conscience, ici non plus, ne peut pas témoigner de la réalité d'une existence antérieure à sa perception. Jésus peut dire aux pharisiens : « Avant qu'Abraham fût, j'étais ». Celui dont la génération éternelle devance toute créature peut dire de même de toutes les créatures. Comment ma conscience m'attesterait-elle l'existence d'Abraham et toute existence antérieure à la mienne ? Dieu ne *serait* pour moi que dans le moment où il serait *senti*.

La même remarque vaudrait tour à tour pour la simplicité, l'immutabilité, l'ubiquité de Dieu. N'y a-t-il pas, par exemple, une contradiction véritable à affirmer comme présent partout celui qui est seulement expérimenté dans la conscience ; et surtout comment rendre compte, par une donnée psychologique, de la non-limitation par le monde réel de cette transcendance qui élève au dessus de toute lo-

calisation l'immensité divine? Il vaut mieux déclarer tout de suite qu'un tel domaine est par nature inaccessible à l'expérience religieuse.

Aussi bien les immanentistes le reconnaissent volontiers. Pour un intuitionniste, un attribut métaphysique de Dieu est chose inutile : il représente pour la vie religieuse une pierre au lieu de pain. Cet assortiment de lourdes épithètes n'aurait rien à voir avec les besoins de l'âme humaine ; ces perfections n'auraient pas de sens, car elles ne sauraient rien changer à la conduite. Dès lors qu'importe leur réalité? — Inutiles, ces attributs seraient postérieurs à l'intuition du cœur : ils procéderaient du même mouvement qui porte les prêtres païens à parer leurs idoles de joyaux étincelants. Ici aussi, ils constituent une parure ; leur production est, dit-on, une formation secondaire, surajoutée à la communication du divin, sous la nécessité logique de penser ses sentiments[1]. L'on sait que d'autres, parmi les apologistes de l'immanence, se sont attachés à distinguer, toujours sous l'influence de la même pensée, l'expérience religieuse et la métaphysique savante ; et il est bien clair encore que, pour les modernistes italiens et leur affirmation du divin transcendant dans la conscience, les attributs métaphysiques sont étrangers à cette aperception initiale. — Certes ce dédain de la nature métaphysique de Dieu n'étonne pas de la part de ceux qui méconnaissent la valeur de la raison humaine. Mais on veut souligner que ce qui est, pour nous, en Dieu le fondement des autres attributs demeure inconnu. Sur ce point essentiel, nous ne sommes pas non plus sortis de l'agnosticisme.

Pourtant cette ignorance métaphysique ne serait-elle pas compensée par une expérience plus vivante, plus riche, des *perfections morales*, bonté, puissance,

1. W. James, *op. cit.*, ch. xi et xii.

sainteté divine, etc.? Cette excuse ne nous paraît pas plus recevable. Car nous n'avons pas oublié les déclarations des théoriciens de l'expérience religieuse auxquels il convient toujours de se référer. En accordant la primauté au sentiment religieux, Schleiermacher a mis au second plan la traduction intellectuelle de ces émotions, et, pour lui, le divin dans le sentiment vaut mieux que l'exactitude de l'idée de Dieu. Mais surtout il insiste sur ce principe que la dogmatique nous décrit des expériences de l'âme chrétienne : n'est-ce pas déclarer que la connaissance de ce qu'est Dieu en soi, tant dans ses perfections morales que dans ses attributs métaphysiques, demeure inaccessible ? Tandis que Kant ramenait la religion à la raison pratique et l'interprétait dans le sens du moralisme, Schleiermacher la fait consister dans une vie et en transporte le siège dans le cœur : mais il demeure fidèle à la pensée maîtresse de Kant, puisque la dogmatique est présentée comme uniquement une science pratique, obtenue par la classification des expériences personnelles du sujet. Et l'on sait que son grand souci est de toujours distinguer les connaissances spéculatives des connaissances dogmatiques. Dès lors comment atteindre ces choses en soi, les perfections morales *en Dieu ?* Seule est légitime, est possible, l'expérience de ces perfections morales *en nous,* c'est-à-dire l'expérience de leurs effets subjectifs.

Cette conséquence, Ritschl la met en pleine lumière, par sa distinction des jugements d'existence et des jugements de valeur. Ce que Dieu est *en soi* représente un jugement d'existence : ce qu'il vaut *pour nous,* voilà le jugement de valeur. Or le théologien ne doit pas oublier, d'après lui, que l'idée de Dieu doit être présentée uniquement sous forme de jugements de valeur. En d'autres termes, peu nous importe la vérité objective de notre doctrine sur Dieu, le

Christ, la révélation, le miracle; seule l'utilité pratique et personnelle de cette conception nous intéresse [1]. Sabatier en France est demeuré fidèle à cette idée directrice du protestantisme libéral. Pour lui aussi « ce serait une illusion de croire qu'un symbole religieux représente Dieu en soi... le vrai contenu du symbole est tout subjectif ; c'est le rapport dans lequel le sujet a conscience d'être avec Dieu, ou mieux la façon dont il se sent affecté par Dieu [2] » : expression très nette du phénoménisme religieux. A cette condition générale les attributs moraux n'échappent pas. Bonté, puissance, justice, traduisent simplement le rapport de confiance, de crainte, d'amour filial créé en nous par l'Esprit de Dieu se révélant dans l'esprit de l'homme. Pour parler sans équivoque, ces symboles n'expriment pas Dieu : ils n'expriment toujours que nous-mêmes.

Et ce phénoménisme religieux est pleinement dans la logique du système. Qui a posé le relativisme en principe ne s'est-il pas refusé le droit d'atteindre l'absolu, par quelque artifice que ce soit ? En voulant tout limiter à l'expérience, on s'est interdit l'accès de tout domaine métaphysique; on s'est résigné par avance à ne jamais saisir les réalités objectives. Et que l'on ne dise pas qu'ici la condition est différente, puisque la réalité divine à appréhender est, par hypothèse, dans la conscience et intérieure au sujet : même si elle existait, l'intuition divine demeurerait d'ordre phénoménal. L'âme aussi n'est-elle pas intérieure au sujet? N'agit-elle pas dans ses opérations? Nul kantien n'admettra cependant qu'elle soit connaissable! Jamais, pour lui, l'expérience psychologique, quelque fouillée qu'elle soit, ne nous mettra en présence d'autre chose que des actes du sujet. Le contenu de l'introspection est toujours de l'ordre

1. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, Perrin, 1897, p. 94-108.
2. *Esquisse*, p. 394.

empirique. Pourquoi ses conclusions seraient-elles différentes, vis-à-vis de la réalité intérieure de Dieu agissant sur nous? Dès lors que l'on ne parle plus d'une expérience qui révélerait la réalité même de Dieu; car il n'y a pas des lois différentes pour régir des expériences qui seraient différentes; elles procèdent d'un même type; toute expérience est, et ne peut être, pour un relativiste, que phénoménale. Cette conséquence, l'Encyclique *Pascendi* l'a fortement mise en lumière. « Une chose est premièrement à noter : c'est que le philosophe admet bien la réalité divine comme objet de la foi; mais cette réalité, pour lui, n'existe pas *ailleurs* que dans l'âme même du croyant, c'est-à-dire comme objet de son sentiment et de ses affirmations : ce qui ne sort pas, après tout, du *monde des phénomènes*[1]. » Ce qui est donné dans la conscience, c'est la réalité de certains sentiments, de certains effets, d'une action, dont la cause sera toujours, par définition, hors de notre atteinte.

Situation douloureuse! En niant la raison, on a supprimé tout lien entre les faits intérieurs et les réalités invisibles; on a détaché l'homme tour à tour du monde et de Dieu; on l'a enfermé dans la contemplation de ses propres opérations; en insistant sur son autonomie intellectuelle et morale, on a fait de sa vie une imitation de la vie divine, se suffisant dans l'acte intérieur qui la constitue. Mais l'homme ne saurait, lui, se suffire. Prolongé, son isolement lui devient un supplice. Il essaiera donc de s'y dérober. Or où prendre son point d'appui pour se dépasser; comment se dégager de ce tête-à-tête perpétuel avec ses pensées, ses sentiments, auquel il s'est volontairement condamné? Nulle barrière aussi infranchissable, retranchant pour toujours du commerce des vivants, ne s'est jamais refermée sur le

1. Cf. p. 19.

criminel, prisonnier de la justice humaine, ou sur la recluse, libre prisonnière de l'amour de Dieu. L'immanentiste croyait n'avoir perdu que la connaissance du monde et de son âme; tout autant il ignore Dieu.

Son agnosticisme lui fait ainsi une barrière qui lui dérobe tout ce qui n'est pas son expérience; de gaîté de cœur il s'est enfoncé dans la caverne décrite par Platon; il a abandonné la contemplation de la beauté des êtres et du resplendissement du soleil; puis, bientôt, il souffre de n'avoir plus dans les yeux leur éclat ou leur douceur. Désormais il devra vivre avec les ombres. Toute réalité véritable lui est interdite. Ce caractère nécessairement relatif et subjectif de nos expériences dans la doctrine immanentiste a été marqué excellemment. Dans cette hypothèse « l'Être, si intérieur qu'il soit, nous échappe toujours. Nous nous flattons de réaliser des conquêtes sur l'Infini, nous n'en réalisons que sur nous-mêmes[1] ».

*
* *

Insistons encore, et demandons-nous ce qu'il advient, dans cette théorie, de la *personnalité* de Dieu : inquiétude vraiment légitime, si l'on songe qu'il est presque toujours question du « divin » ; la « perception du divin », le « besoin anxieux du divin », « l'expérience intime et affective de la présence du divin en nous » : voilà en effet les formules affectionnées. Mais leur imprécision dissimule très mal l'embarras que l'on éprouve à analyser le contenu de cette intuition religieuse. Affirmer la personnalité de Dieu par l'intervention de la raison serait prononcer un jugement métaphysique, ce qui est interdit par hypothèse : l'atteindre par expérience supposerait que

1. Piat, *La croyance en Dieu*, Alcan, 1907, p. 169. — *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, Plon, 1908.

l'absolu comme tel peut entrer dans l'ordre phénoménal, ce qui implique, on l'a vu plus haut, une véritable contradiction. En se refusant à plus de netteté sur ce point, l'immanentiste reconnaît l'impossibilité où il se trouve d'apporter une détermination de cette expérience. Cette intuition, il ne peut la décrire, parce qu'inexprimable; il ne peut la penser, parce que la penser, l'analyser, équivaut à la déformer. « La conscience de l'homme, dira-t-il, qui expérimente en lui d'une manière *qui échappe à l'analyse* les influences du divin[1]. » Elle n'a donc point de contenu réel; elle se réduit à une impression dont on ne peut rien dire, qui est intraduisible par des idées aussi bien que par des mots. Or cette indétermination de la conscience se reflète, se découvre, dans l'indétermination de la formule : la « perception du divin ». De ce divin on ne dit rien, parce qu'on ne sait rien; qui essaie de presser cette notion la voit s'évanouir, comme ces bulles de savon, enveloppes radieuses, qui en éclatant laissent apercevoir qu'elles n'étaient qu'une apparence.

Comment dès lors donner encore un sens à la personnalité de Dieu? Parlant du mysticisme vaporeux de Renan, un critique avisé faisait cette remarque : « On insiste beaucoup de nos jours sur le sentiment du divin, sur la conscience que les belles âmes ont en elles de Dieu intime et présent à tout leur être, sur le bonheur de se réfugier, aux heures de tristesse et de trouble, dans les bras du Père céleste, et de lui dire : Mon Père! Ce langage mystique me trouble comme une contradiction[2] ». La contradiction n'est-elle pas réelle à parler de l'expérience du divin? Et comment concevoir une perception sans objet, une expérience sans un contenu défini? Il faut donc écarter définiti-

1. *Progr. des mod.*, p. 128.
2. CARO, *L'idée de Dieu et s nouveaux critiques*, Hachette, 187 8 6e éd., p. 389.

vement la formule : Dieu sensible au cœur. L'immanence ignore Dieu, Être personnel. « Présence anonyme », voilà bien la formule contradictoire.

Certains cependant croient résoudre le problème. S'ils maintiennent la personnalité de Dieu, « comme symbole de son absolue perfection », c'est en la transposant, d'après les données de la philosophie contemporaine. Or, la notion abstraite, métaphysique, de la personnalité a été remplacée de nos jours par une conception psychologique : au lieu de la substance, permanente, identique, on parle d'une continuité de conscience. L'individu est le même parce qu'il s'aperçoit le même. Il serait donc nécessaire de faire subir à l'idée de Dieu, nous dit-on, une adaptation. « Ce que l'on dit d'après l'ancienne philosophie, n'a-t-il pas besoin d'être expliqué par la philosophie d'aujourd'hui [1] ? » Que l'on veuille bien pourtant réfléchir aux conséquences de cette adaptation. La psychologie actuelle, héritière de la pensée de Locke, Condillac, Hume, relève du pur empirisme. Pour elle, la personnalité est constituée uniquement par un agrégat d'états de conscience; elle résulterait d'une synthèse de pensées, images, sentiments, rattachés par association, de façon à produire l'illusion d'un être permanent : le moi. Et voilà donc la nouvelle idée de Dieu! A l'être nécessaire, raison suffisante de l'apparition des individus contingents, à celui dont l'existence est hors de la durée, par exigence de sa perfection, il faudrait donc désormais substituer une personnalité composée d'une succession d'états de conscience? A ceux qui disent : « l'homme est un polypier d'images », il conviendrait de répondre : Dieu est une collection d'idées et de volontés! Après avoir introduit le phénoménisme comme explication de l'homme, on définirait par lui

1. Loisy, *Aut. d'un petit liv.*, p. 152.

l'essence de l'Être infini ? Que l'on ne parle donc plus d'atteindre la réalité même de Dieu, puisque Dieu se composerait de phénomènes et que les phénomènes n'existeraient qu'en nous[1] !

D'autres, il est vrai, essaient d'une autre solution, en se servant du pragmatisme, et voici l'explication : « envisager Dieu non plus en soi, mais en nous et par rapport à nous ». Le mot de personnalité divine caractérisera alors un « certain groupe d'attitudes et de démarches relatives à lui[2] ». Affirmer que Dieu est personnel est nous conduire vis-à-vis de lui comme vis-à-vis d'une personne.

Mais comment ne pas voir qu'ici encore nous sommes en plein phénoménisme ? N'est-il pas exclusivement question de *nos* démarches, de *nos* attitudes ? Le fidèle cherche à pénétrer le secret de la vie divine ; il voudrait savoir quelque chose de cette majesté qu'il adore ; il tiendrait à justifier à ses propres yeux sa conduite et sa religion. Mais, ce travail, le pragmatisme le croit stérile et cette exigence, impossible à satisfaire. Que le croyant agisse à l'égard de Dieu, comme il agit à l'égard d'une personne humaine ; qu'il soit persuadé que la réalité contient « sous une forme ou sous une autre de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite » ; mais qu'il renonce à l'espérance d'un éclaircissement, d'une connaissance positive ; d'un mot, qu'il se contente de se prosterner devant son Seigneur, sans jamais se hasarder à lever les yeux vers lui. Sa religion se réduira, on nous l'a dit, à une attitude pratique, non à une connaissance. Comment ne pas déclarer que nous n'avons pas fait un pas hors de

1. Cf. Encycl. *Pascendi* : « Ce n'est certes pas la doctrine du symbolisme qui pourra conjurer (l'anéantissement de toute religion et l'athéisme), car si tous les éléments, dans la religion, ne sont que de purs symboles de Dieu, pourquoi le nom même de Dieu, la personnalité divine, ne seraient-ils pas aussi de purs symboles ? » p. 63

2. Le Roy, *Dogme et critique*.

l'agnosticisme, et que nous sommes toujours en face de nous-mêmes [1] ?

C'est donc vainement que par l'intuitionnisme on essaie de sortir de l'agnosticisme primitif et de retrouver le connaissable. Successivement, nous avons vu nous échapper le monde, l'âme, les attributs métaphysiques, les perfections morales, enfin la personnalité même de Dieu : logique implacable qui ne permet plus de sortir de soi quand on s'y est d'abord enfermé. Le subjectivisme est bien la prison d'où l'on ne saurait s'évader. Qui y est une fois entré peut prendre à son compte la devise inexorable que le poète fait lire à ceux qui pénètrent dans l'*Enfer* : « Vous qui entrez ici, laissez toute espérance... ».

*
* *

III. *La marche logique vers le panthéisme.* — Une ressource demeure pourtant pour saisir la réalité même de Dieu dans la conscience, celle d'affirmer l'identification de Dieu et de la conscience, l'unité de l'être à percevoir et du sujet qui perçoit. L'agnosticisme n'est véritablement dépassé qu'à la condition d'aboutir au panthéisme.

En adoptant cette nouvelle interprétation, bien des formules s'éclairent dont le sens nous paraissait mystérieux. Cette conclusion de Sabatier : « Il est donc vrai de dire que l'esprit humain ne peut croire en soi sans croire en Dieu, et d'autre part, il ne peut croire en Dieu sans le trouver en soi [2] » revêt une signification précise. Comment s'étonner que la connaissance de soi implique par le fait même la connaissance de Dieu, si ces deux réalités se confon-

1. Cf. sur Tyrrell : FRANON, *Bullet. de litt. eccl.*, juin 1903, février 1906. — LÉONCE DE GRANDMAISON, *Rev. prat. d'apol.*, 15 avril 1908.
2. *Esquisse*, p. 365.

dent? Comment rendre compte de cette émotion religieuse qui se vérifie, identique, dans toutes les âmes, sinon parce qu'elle exprime la conscience de leur identité fondamentale? Une même intuition s'éveille dans les cœurs, parce qu'il y a au fond des êtres une même réalité. Celle-ci d'abord cachée se révèle par intermittence, à mesure que se développe le sens de la vie intérieure. A un certain moment de cet effort, Dieu apparaît dans l'âme, ou plus exactement, le sentiment du divin émerge; et à vrai dire il s'agit bien du divin, puisque chacune de ces consciences représente un mode de la même réalité sous-jacente. Dès lors on s'explique qu'à la condition de se placer dans les dispositions morales requises, l'expérience religieuse présente ce caractère d'universalité, d'intensité. Dès lors aussi l'intuitionniste peut dédaigner tout argument, comme n'aboutissant pas à une connaissance assez vivante : son apologétique se résume à reprendre le mot du philosophe : « Taisez-vous, raison impuissante. Écoutez Dieu »; méthode d'une absolue efficacité, puisque s'écouter soi-même, c'est à la lettre écouter Dieu[1].

A la vérité, dans la description de cette expérience, il est souvent question du « divin transcendant ». « Nous sommes pleinement logiques, quand nous cherchons à tirer des exigences immanentes de la conscience humaine l'affirmation du « divin transcendant[2] ». Or, c'est cette logique qui nous déconcerte. Car enfin, si l'on s'appuie uniquement sur l'expérience, de quel droit la dépasser? Si Dieu est manifesté en nous par l'observation intérieure, comment

1. Cf. Encycl. *Pascendi* : « Au panthéisme, mais cette autre doctrine de l'immanence y conduit tout droit. Or, la doctrine de l'immanence, au sens moderniste, tient et professe que tout phénomène de conscience est issu de l'homme en tant qu'homme. La conclusion rigoureuse est l'identité de l'homme et de Dieu, c'est-à-dire le panthéisme », p. 63.

2. *Pr. des mod.*, loc. cit.

serait-on autorisé à croire à son existence en dehors de nous? Du sentiment immanent on ne pourrait conclure à la transcendance de l'Être qu'il nous fait connaître que par un travail rationnel; et il convient de ne pas oublier que toute intervention dialectique a été définitivement écartée dès le début. Voilà donc la contradiction dont la solution nous échappe : d'un côté, faire exclusivement appel à l'expérience; de l'autre, affirmer Dieu là où notre expérience n'atteint pas, dans la conscience collective, et en dehors de cette conscience. Si, pour nous, la réalité de Dieu est liée au témoignage de l'aperception interne, qui nous l'atteste, si celle-ci nous informe de la présence en nous du Dieu intérieur, il est impossible que nous puissions prononcer aucun jugement sur un domaine vis-à-vis duquel nous sommes dépourvus de tout moyen d'investigation. Ici encore le passage du sujet à l'objet reste illégitime.

Que si nous nous efforçons de comprendre en quoi peut bien consister ce sentiment du « divin transcendant »[1], les explications données confirmeront l'étroite parenté de l'intuitionnisme religieux et du panthéisme. La conciliation du Dieu intérieur et du Dieu transcendant se justifierait par ce fait que si nous saisissons Dieu en nous, c'est « comme une inspiration qui nous sollicite à nous dépasser toujours », « comme une impulsion à nous dilater sans fin », « comme une exigence de réalisation indéfiniment progressive qui déborde toute réalité faite en fait ». Mais l'aspiration à nous dépasser implique-t-elle l'existence d'une réalité qui en fait nous dépasse? Et l'impliquerait-elle, qu'on ne saurait le démontrer sans raisonnement. En fait, cette interprétation de l'appel au divin transcendant ne nous

1. Le programme des modernistes parle de l'aspiration au divin transcendant que *réaliseront* les générations religieuses de l'avenir, p. 128.

fait pas sortir de nous-même, puisqu'il s'agit à tout prendre d'un devenir de *notre* nature, d'un progrès à effectuer indéfiniment *en nous*, d'une virtualité de développement illimité de *notre* être. Sans déformer la pensée de ceux qui se sont efforcés de répondre au reproche de panthéisme, il semble qu'on la pourrait enfermer dans cette formule : le Dieu immanent exprime ce que nous sommes, et le Dieu transcendant ce que nous deviendrons. Mais où donc est affirmée l'essentielle différence de Dieu et de la conscience, de Dieu et du monde, qui nous autoriserait à dire que, dans la doctrine de l'intuitionnisme religieux, Dieu est réellement distinct de nous ?

*
* *

IV. *Du Dieu intérieur à la négation de Dieu.* — La logique de l'agnosticisme et de l'immanence a-t-elle dégagé ses dernières conséquences? Il ne le semble pas. Un pas reste à franchir qui conduira de la doctrine du Dieu intérieur à la négation de Dieu. La théorie de l'expérience religieuse, au terme de son développement, vient rejoindre l'athéisme.

Il est vrai que les protestations des immanentistes contre cette accusation paraissent d'abord fondées. Comment seraient-ils, eux, d' « inconscients propagateurs d'athéisme », alors qu'ils se proposent de rendre sensible à tous, par une expérience irréfutable, l'action immédiate de Dieu dans les âmes ! Leur appel à un fait d'observation que nul n'ignore, selon eux, ne constitue-t-il pas une apologétique d'une décisive efficacité? A qui parle constamment de Dieu, comment avec quelque sincérité adresser l'injuste reproche d'athéisme? Et comment voir l'anéantissement de la religion dans une doctrine qui paraît en être la glorification expérimentale?

Seulement, il y a lieu de se demander comment, avec cette doctrine, on peut, en premier lieu, croire encore à la possibilité d'une apologétique. Car les intuitions mystiques, dont on invoque le témoignage en toute âme, s'imposent bien en fait et en droit, si l'on veut, à celui qui les éprouve; le sujet de ces expériences a, quand il les observe en lui, l'absolue certitude de leur réalité; mais d'autre part, M. Jämes l'a fait remarquer, elles sont essentiellement incommunicables et intraduisibles : tenter de les exprimer et d'en démontrer la réalité serait vouloir démontrer par les procédés de la raison discursive ce qui, par nature, lui échappe. La seule tentative légitime consisterait donc à provoquer chez les autres cette émotion religieuse, génératrice de la foi en Dieu. Or comment s'y prendra-t-on pour communiquer aux âmes cette intuition assez confuse, cette expérience subjective qu'on ne ressent soi-même qu'à certaines heures privilégiées? Et si, comme on le reconnaîtra certainement, le fidèle est dans l'impossibilité de se donner à lui-même et de procurer aux autres cette intime et immédiate appréhension de Dieu, comment découvrir dans cet appel à l'intuition le point de départ d'une apologétique, puisque l'apologétique est essentiellement une démonstration de vérités et une communication de croyances religieuses?

Là est l'inéluctable difficulté. On nous a dit : « Qui ne sent pas Dieu dans son cœur ne le trouvera jamais au dehors[1] » ; et d'autres ont ajouté : « Cette expérience, on peut la décrire, en jalonner la route, en faciliter l'accomplissement, mais non la vouloir, ni surtout la faire pour autrui. C'est pourquoi en dernière analyse la certitude est ici incommunicable[2] ». Dès lors, quand on aura essayé de provoquer cette intuition, sans doute en faisant appel à une des

1. Sabatier, *Esquisse*, p. 375.
2. Le Roy, *Rev. de mét.*, 1907.

preuves rationnelles, ce qui déjà implique contradiction, quand on invitera l'âme à écouter en elle-même la voix du Dieu intérieur, que répondre à ceux qui affirmeront ne rien entendre? Soutiendra-t-on à l'encontre de leur conscience que cette expérience est réalisée, qu'elle *doit* se réaliser chez eux?

Voici par exemple Jämes faisant cette déclaration loyale : « Mon tempérament m'interdit presque toute expérience mystique et je n'en puis parler que d'après les autres[1] » ; voici d'autres affirmations, comme il serait facile d'en relever beaucoup de semblables dans les récentes enquêtes sur le sentiment religieux : « Je n'appartiens à aucune religion, je n'ai besoin d'aucune croyance particulière, et la notion de Dieu, de l'âme et du monde futur, n'a aucune place dans ma vie » ; « je n'ai pas d'instinct religieux : j'admire la dose d'idéalisme, l'élément décoratif, la matière poétique que comporte tout déisme[2] ». Comment leur démontrer leur erreur? L'immanentiste s'est placé dans cette situation : il a posé en principe que Dieu ne se prouve pas, mais s'expérimente; et d'autres d'ajouter : « Pour moi, je n'expérimente pas Dieu; j'ignore cette expérience intime du divin; je ne sens pas cette présence anonyme. » A cette sécurité dans la négation religieuse que répliquer? D'autant que cette conviction de l'athéisme s'appuie, non seulement sur l'absence de cette révélation intérieure, mais sur la nature des phénomènes mystiques dont le croyant se réclame. L'homme raisonnable, le psychologue, l'historien, le familier des sciences physiques et naturelles, ne seront-ils pas portés spontanément à traiter d'illusion décevante, de rêverie de cerveau malade, cette expérience invérifiable? On a déclaré que Dieu était étranger à la raison; en retour, et par une incontes-

1. *Op. cit.*, p. 324.
2. Arréat, *Le sentiment religieux en France*, Alcan, 1903.

table logique, la raison se repose, paisible, dans la négation de Dieu.

Penser que du moins le croyant gardera la conviction de l'existence de Dieu, à la suite des manifestations de sa conscience religieuse, serait tout aussi téméraire. Certes, à l'instant où elles sont éprouvées, ces expériences s'imposent au sujet ; leur réalité constitue un fait ; l'intensité de leur manifestation ne laisse pas de place au doute. Mais chez ceux-là mêmes qui les ressentent, ces émotions religieuses sont rares. Combien connaissent, pour en avoir souffert, les sécheresses du cœur. Or, à ces heures pénibles, la piété n'a-t-elle pas besoin pour se soutenir, à défaut du sentiment, d'une conviction rationnelle ? Car si les états affectifs disparaissent, les motifs dont on a discuté la valeur demeurent pour diriger la conduite. Ceux à qui il est donné de veiller sur la vie religieuse des âmes savent le danger d'une religion toute de sentiment, et combien l'oubli de Dieu est proche des périodes de ferveur. L'exaltation de la seule sensibilité religieuse engendre vite, par contraste, les négations. Le croyant, réfléchissant sur ce sentiment singulier et subit de l'intuition du divin dans sa conscience, ne se demandera-t-il point s'il n'est pas le jouet d'un rêve ? Dans le rêve aussi, il croit à l'absolue vérité de ses sensations ; la vie se charge de le détromper, par la différence de ces deux états ; de même, l'émotion religieuse passée, la raison lui démontrera que si Dieu existe, il est par nature un inconnaissable. Dans ce conflit des affirmations de son cœur, appuyées sur quelques faits mystérieux, et des négations de sa raison, résultat d'une discussion rigoureuse, il n'est pas difficile de conjecturer ce qui l'emportera [1].

1. Cf. Encycl. *Pascendi* : « La très grande majorité des hommes tient fermement et tiendra toujours que le sentiment et l'expérience seule, sans être éclairés et guidés de la raison, ne conduisent pas à Dieu. Que reste-t-il donc, sinon l'anéantissement de toute religion et l'a-

Cette conséquence est si logique qu'elle s'est imposée à un esprit dont nous voulons citer l'aveu significatif. « On dirait que le Dieu de M. Harnack, chassé du domaine de la nature, chassé aussi de l'histoire en tant qu'elle est matière de fait et mouvement d'idées, s'est réfugié sur les hauteurs de la conscience humaine, et n'est plus aperçu que là, de ceux qui l'aperçoivent encore... Est-il bien certain que si on ne le voit pas ailleurs on le trouve là infailliblement? Ne pourrait-il pas, si l'on ne faisait effort pour le retenir, être chassé aussi bien de ce retranchement et identifié à la « catégorie de l'Idéal », ou à « l'activité imparfaite aspirant au Parfait » ? La conscience pourra-t-elle garder bien longtemps un Dieu que la science ignore et la science respectera-t-elle toujours un Dieu qu'elle ne connaît pas [1] ? » Or le protestantisme libéral français, chez plusieurs de ses représentants, a vérifié ce pressentiment. Dans un passage fort important pour l'intelligence de sa vraie pensée, A. Sabatier écrit à propos du fidèle qui expérimente Dieu : « Il sent Dieu actif et présent dans sa pensée sous forme de loi logique, dans sa volonté sous forme de loi morale [2]. » Voilà donc Dieu identifié, dans l'homme, au principe de contradiction ou à l'impératif catégorique. Reprochera-t-on encore d'être injuste envers l'immanence à soutenir qu'elle conduit en fait, sous les dehors du mysticisme, à l'anéantissement de toute religion?

théisme », p. 63. « Voilà qui suffit et surabondamment pour montrer par combien de routes le modernisme conduit à l'anéantissement de toute religion. Le premier pas fut fait par le protestantisme, le second est fait par le modernisme, le prochain précipitera dans l'athéisme », p. 65.

1. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. xxxii-xxxiii.

2. *Esquisse*, p. 365.

V

LES VÉRITÉS A RETENIR.

Tout l'effort de ce système de philosophie religieuse aura-t-il donc été vain? Il appartient à l'apologiste de dégager de cette doctrine, si funeste par les ruines qu'elle accumule, quelques pierres qui, mieux taillées, entreront utilement dans l'édifice de la théodicée traditionnelle.

a) La préoccupation de mettre Dieu en dehors des *systèmes* métaphysiques est assurément louable. Le spiritualisme n'entend pas placer cette vérité au rang de celles qui sont l'apanage d'une école; la croyance en Dieu fait partie du patrimoine de l'humanité. Nulle théorie n'a le droit de la revendiquer pour sa conquête personnelle; car, sous sa forme spontanée, elle résulte du mouvement normal de la raison, antérieurement à la réflexion critique qui dessine le point de partage des esprits. Elle appartient ainsi à cette *philosophia perennis* issue de l'exercice naturel de l'intelligence humaine. En ce sens aussi Dieu est véritablement transcendant, car il déborde les systèmes, dépasse les écoles, domine les constructions philosophiques.

Ce serait donc une prétention déplacée pour une doctrine de vouloir lier l'affirmation de Dieu à sa propre vérité. Or cette attitude est pourtant celle de l'immanence qui prétend indiquer la seule voie légi-

time pour retrouver Dieu : assertion étrange et contradictoire pour qui a voulu détacher Dieu d'un système. Le relativisme immanentiste n'est qu'un système et combien précaire! Mais la croyance de la raison à sa propre valeur et à la valeur de ses inductions spontanées exprime la conviction intime et permanente du sens commun.

Pourtant seule la philosophie catholique a vraiment connu Dieu : avant elle ou en dehors d'elle quelques esprits, par des intuitions de génie, ont entrevu quelque chose de sa nature. Mais que la théodicée d'un Platon, d'un Aristote, si belle cependant, reste incomplète, et sur bien des points inexacte; et dans les temps modernes, que de graves erreurs sur Dieu, la création, dans l'œuvre d'un Descartes, d'un Spinoza, d'un Leibnitz etc. ! Historiquement, il a fallu que la révélation vînt projeter ses lumières sur l'Être infini, pour en donner une connaissance plus rapide et plus sûre. La raison humaine n'a pénétré plus avant dans le mystère de la vie divine qu'en s'éclairant des illuminations de la foi. Et ceci ne contredit nullement les affirmations précédentes : la philosophie catholique n'est pas un système; elle représente l'effort le plus puissant de la raison humaine sous le contrôle, sous la direction, et avec le secours des enseignements même de Dieu.

b) Le souci de montrer l'étroite liaison dans l'homme de la vie intellectuelle et de la vie morale, et en particulier dans le domaine de la connaissance religieuse, n'a pas peu contribué à la faveur de l'immanence. Celle-ci paraissait une protestation contre les excès de l'intellectualisme, de la pensée pure, de la doctrine des idées claires : elle s'attachait à décrire par quelle influence secrète la pureté du cœur aide à la libération de l'esprit, et comment ceux-là seuls connaissent vraiment Dieu qui l'aiment. Réaction contre la spéculation pure, elle rappelait que

c'est surtout à propos de la recherche de Dieu qu'il faut philosopher avec toute son âme. Elle était ainsi amenée à dégager une théorie des conditions morales de la connaissance religieuse.

D'autant que ce sentiment de la solidarité de la pensée et de l'action, dans les choses religieuses. se fortifiait par l'observation de beaucoup de ceux que l'on continue à appeler des croyants. Chez plusieurs d'entre eux la croyance en Dieu subsiste, mais à l'état de lettre morte ; elle n'imprime aucune direction aux sentiments, à la pensée. à la vie ; l'idée de Dieu est une étrangère, affirmation de l'esprit que la conduite ignore. A l'encontre de cette conception foncièrement irréligieuse que l'on a nommée une « idéologie de la divinité », des âmes religieuses répétaient, après les mystiques, la formule de Hugues de St-Victor : « *Tantum cognoscitur Deus quantum diligitur* ».

Leur erreur grave était de ne pas distinguer entre la connaissance réelle de Dieu et le degré de cette connaissance, entre le travail intellectuel qui l'élabore, au début, et les conditions morales, qui, par la suite, la développent.

Car c'est un fait qui ne saurait être méconnu. Il y a des philosophes pour qui l'existence de l'Être nécessaire compte au nombre des vérités absolues, sans retentissement pratique, spéculation qui n'est pas descendue des sommets de la pensée dans le détail de la vie quotidienne, et ceux-là oublient Dieu, comme l'idéaliste oublie son système dans sa conduite effective ; il y a des hommes qui croient à Dieu créateur, et qui sont des pécheurs, les passions humaines détournant leurs adorations vers les créatures ; il y a des méchants qui gardent, malgré eux, le sentiment d'une justice divine, et qui la haïssent de toute la force de leur épouvante. Ceux-là aussi rendent hommage à Dieu, à la vertu, à la rétribution future, en les détestant.

L'intensité de leur haine traduit l'effroi d'une conscience qui n'a pu détruire totalement en elle une conviction religieuse. On peut connaître Dieu sans l'aimer. Et comment d'ailleurs l'amour de la bonté, de la miséricorde divine, naîtrait-elle dans une âme, si celle-ci n'avait pas au préalable la connaissance de ces perfections ? Comment l'Apôtre déclarerait-il coupables les gentils pour avoir connu Dieu sans l'honorer comme tel ?

Mais que celui-là sait peu sur Dieu en qui l'amour n'a pas allumé les saintes ardeurs de la piété ; qu'il ignore tout, peut-on dire, de celui qui est tout Amour. Sa pensée du Dieu infini ressemble, tant elle est pâle, à ces feux lointains qu'on aperçoit sur la côte, presque entièrement noyés dans le brouillard ; elle est aussi pour lui si lointaine qu'on serait tenté de croire qu'elle n'existe pas. C'est en ce sens qu'il faut entendre ces paroles de S. Jean : « Celui qui dit qu'il connaît Dieu et ne garde pas ses commandements est un menteur[1] ». Et l'Époux manifeste sa sentence aux vierges folles par cette formule : « Je ne vous connais pas[2] », pour leur signifier : Je ne vous aime pas.

Il est donc nécessaire de marquer l'existence de moments dans la dialectique qui conduit à la connaissance de Dieu. Bien des étapes séparent en effet la théodicée du bon sens, ou de la philosophie spiritualiste, de la théodicée du saint. Chez ceux qui affirment Dieu sans le vivre, la connaissance est à son minimum ; et elle va s'accroissant, à proportion de leur développement moral. Mais, si imparfaite soit-elle, elle a sa réalité. Et l'on pourra dire, en empruntant le langage de l'Écriture, qu'elle n'est qu'une ombre. Mais il ne faut pas confondre l'ombre et les pleines ténèbres ; il n'y a pas d'ombre dans la nuit noire, mais seulement quand la lumière commence et se lève ;

1. I Joan., II, 4.
2. Mat., XXV, 12.

et ces clartés vont grandissant des indécises lueurs de l'aube, dans l'esprit de celui qui n'aime pas encore, au resplendissement du soleil montant, dans l'âme du saint. La connaissance de Dieu précède donc son amour : mais son amour illumine sa connaissance. Il est inexact de penser que pour connaître Dieu, il faut le vivre ; et il est juste d'affirmer que l'on a de cet Être infini une idée plus vraie, plus approchée, plus réelle, à mesure que la vie religieuse vient vivifier cette connaissance abstraite.

Si l'on voulait décrire les étapes de cette ascension intellectuelle et morale vers l'intelligible divin, il n'y aurait guère qu'à méditer l'admirable page de Bossuet : « L'image de Dieu s'achève en l'âme par une volonté droite », et quelques passages tout aussi beaux de Malebranche. Essayons avec eux de saisir en quelques mots cette influence du cœur sur les affirmations religieuses.

« L'âme qui cherche et qui trouve en Dieu la vérité se tourne vers lui pour la concevoir. Qu'est-ce donc que se tourner vers Dieu?... Pour voir, ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente, il faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les yeux ; l'âme a aussi sa manière de se tourner vers Dieu, qui est sa lumière, parce qu'il est la vérité ; et se tourner à cette lumière, c'est-à-dire à la vérité, c'est vouloir l'entendre...

« Là s'achève aussi la conformité de l'âme avec Dieu. Car l'âme qui veut entendre la vérité aime dès là cette vérité que Dieu aime éternellement et l'effet de cet amour de la vérité est de nous la faire chercher avec une ardeur infatigable, de nous y attacher invinciblement quand elle est connue et de la faire régner sur tous nos désirs [1]. »

Ainsi la volonté droite nous incline d'abord à la recherche de Dieu. Son premier effet est de suppri-

1. Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, § 10.

mer les obstacles. Le choix de notre liberté qui nous détourne de la poursuite des plaisirs nous met sur le chemin qui va vers la vérité infinie. La voie nous est montrée qui conduit à Dieu : et nous avancerons d'autant plus vite que cette purification du cœur s'augmentera. « S'il se pouvait faire que nous fussions entièrement délivrés des plaisirs et des sentiments, nous serions capables de découvrir avec facilité les vérités les plus abstraites et les plus difficiles que l'on sache. Car à proportion que nous nous éloignons de ce qui n'est point Dieu nous nous approchons de Dieu même [1]. »

« Chercher avec une ardeur infatigable » suppose le désir, l'attention, la persévérance. Il y faut en premier lieu le désir sincère de trouver; car ce désir meut l'intelligence à la poursuite de ce qu'elle devine être son bien; elle est la « prière naturelle que l'âme adresse à la vérité ». « Ne te souviens-tu pas que je t'ai répondu souvent dès que tu l'as désiré? Tes souhaits suffisent donc pour m'obliger à répondre. Il est vrai que je veux être prié... Mais ton désir est une prière naturelle que mon esprit forme en toi. C'est l'amour actuel de la vérité qui prie et qui obtient la vue de la vérité; car je fais du bien à ceux qui m'aiment : je me découvre à eux, je les nourris par la manifestation de ma substance [2]. » L'attention, à son tour, concentre les forces de l'esprit. L'homme attentif à relever les traces de Dieu dans le monde ou dans son âme aperçoit des signes visibles, des manifestations lumineuses, là où le distrait risque de ne rien soupçonner. Mais cette tension de l'être vers le vrai procède aussi de la volonté droite et du cœur : « Car si tu demandes sans attention, c'est faute d'amour. » Et cette ardeur a encore pour caractère d'être « infati-

1. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, l. IV, ch. XI.
2. Id., *Méditations chrétiennes*, 3e médit.

gable ». Elle ne se laisse pas arrêter par les obscurités qui apparaissent, dans la démonstration scientifique de Dieu : elle ne se rebute pas devant le mystère qui enveloppe la vie divine ; et cette constance dans l'effort intellectuel est tout autant un résultat de l'amour. « Si tu demandes avec attention, mais sans persévérance... je te répondrai, mais si bas que tu n'entendras pas clairement ma réponse : car ton amour est trop faible pour obtenir ce que tu demandes [1]. »

Et cette volonté droite qui provoque la recherche facilite la découverte. Si ton œil est clair, ton corps tout entier sera lumineux, dit l'Évangile. Si le regard qui se tourne vers Dieu est pur, et si le cœur est ardent, toutes les créatures laissent deviner l'existence du Créateur et surprendre sa nature, à travers leur transparence. Ainsi l'amour vient réagir sur la connaissance religieuse pour l'amplifier indéfiniment. Du monde visible et de la conscience, nous nous étions élevés jusqu'à Dieu ; et maintenant, les yeux pleins de ces clartés, nous redescendons vers le monde et vers notre âme. Les aspirations vers le bonheur que nous saisissions sans en comprendre pleinement le sens nous parlent un langage précis. Oui, c'était bien Dieu que nous cherchions sans le savoir ; et nous nous disons à nous-mêmes, dans le bonheur de l'âme qui sait maintenant, la parole de saint Paul aux Athéniens : « *Quod ignorantes colitis, hoc ego annuntio...* ». Après avoir médité sur Dieu, je me connais mieux moi-même ; et saint Augustin a voulu marquer le rôle de cette voie descendante, dans le désir qu'il exprime de connaître Dieu d'abord : « *Noverim te, noverim me...* ». Cet éclairement en retour n'est pas d'ailleurs spécial pour les preuves internes. Les preuves physiques participent aussi à cet accroisse-

1. MALEBRANCHE, 3e *Méditat.*

ment de lumière. L'intelligence humaine a vu de l'ordre, de la finalité dans le monde; et par une interprétation rationnelle, elle a été conduite à une Intelligence suprême. Mais Dieu aimé fait resplendir cette finalité; le saint aperçoit cet ordre d'une manière infiniment plus vivante, plus réelle, plus pénétrante. Pour le philosophe, l'harmonie des cieux aide à parvenir laborieusement jusqu'à la Sagesse divine; pour l'âme vraiment religieuse, les cieux sont devenus transparents; ils expriment immédiatement la gloire de Dieu, ils la racontent.

Et quand la vérité sur Dieu a été découverte, la volonté droite a pour effet « de nous y attacher immuablement ». Les obscurités par la suite pourront reparaître, provoquées par la réflexion; le mouvement des passions essayera de nous détacher de ce point d'appui auquel nous avons lié notre vie pour nous entraîner au large; des secousses, montant du fond de l'être, viendront, à des heures plus troublées, ébranler la conviction de l'esprit ou l'attachement du cœur. Mais le croyant sincère puisera dans son amour pour Dieu la force de résister aux épreuves intellectuelles et morales; et soutenu par sa piété, il attendra que la tempête s'apaise et qu'à nouveau la lumière se montre.

Enfin, cette fermeté même dans la croyance ne lui suffira pas; et il s'efforcera toujours davantage de « faire régner » Dieu sur tous ses désirs; c'est le propre d'une âme religieuse, quand elle a été touchée par l'amour de Dieu, de vouloir lui appartenir d'une façon plus totale, et c'est la tendance d'une âme droite d'établir une harmonie toujours plus grande entre sa vie et sa pensée.

Cette analyse on pourrait hélas! la reprendre en sens inverse, en notant les obstacles qui naissent pour l'esprit dans la recherche de Dieu de la pratique du mal. S'il y a une dialectique de l'amour, tout

autant il y a une logique de l'endurcissement du cœur. L'habitude du péché ne tue pas seulement la piété; elle obscurcit la connaissance. Lentement les lueurs qui éclairaient le monde et y manifestaient l'action d'une Sagesse incréée s'éteignent une à une, cependant que les difficultés de croire augmentent, que les contradictions s'accumulent; l'élan de la volonté qui portait l'âme vers le Dieu parfait s'affaisse par degrés, progressivement alourdi par les fautes. En vertu de la même loi d'unisson psychologique qui tend à harmoniser dans un être ses pensées et ses sentiments, ses convictions et sa conduite, comme l'amour de Dieu illuminait la connaissance, le péché l'enveloppe de tenèbres. La négation pratique de Dieu prépare sa négation théorique. Le méchant tend à devenir un athée.

Là est la part de vérité que nous retiendrons de cette funeste tentative de l'immanence. Pour connaître Dieu véritablement, profondément, pour saisir avec une plus grande clarté son image dans la nature ou dans l'âme, des conditions morales sont nécessaires. Il existe une intime solidarité entre l'affirmation rationnelle de Dieu et la pratique de cette affirmation. Incessamment la vie religieuse retentit sur la croyance religieuse. Avec Bossuet encore nous pouvons donc conclure que dans la pleine possession de la connaissance de Dieu « nous avançons à mesure que l'amour de la vérité s'épure et s'enflamme en nous[1] ».

1. *Loc. cit.*



DEUXIÈME PARTIE

DIEU ET LE SPIRITUALISME CHRÉTIEN

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE PSYCHOLOGIQUE ET NATURE DE LA RELIGION.

La méthode d'élimination suivie jusqu'ici dans l'étude de l'origine psychologique de la religion et de la connaissance de Dieu nous a conduit à rejeter successivement les solutions sociologique, pragmatiste et immanentiste. Il a paru à l'analyse que ces explications n'étaient ni assez compréhensives, ni assez profondes. La théorie sociologique manque du sens de l'intériorité, et voit dans les tendances religieuses quelque chose de factice en l'homme; la doctrine du pragmatisme mutile la nature humaine et méconnaît la réalité et la valeur de ses facultés intellectuelles; le système de l'immanence supprime l'explication en ramenant le fait religieux à une donnée immédiate. En face de ces interprétations plaçons l'enseignement du spiritualisme. Il nous montrera comment

la nature humaine tout entière est la source d'où jaillit inépuisablement la vie religieuse.

Précisons d'abord la position spiritualiste du problème. Ce que l'on désigne ordinairement sous le nom générique de « sentiment religieux » ou de « fait religieux » est en réalité un phénomène complexe dont l'ensemble constitue le rapport qui unit l'homme à Dieu; dans cet ensemble une analyse rapide découvre aisément la présence de plusieurs éléments simultanés : 1° une *connaissance* ou doctrine religieuse qui est la détermination rationnelle du rapport de l'homme à un Être transcendant; 2° un état affectif, ou *sentiment* de ce rapport; 3° un culte, ou *manifestation* extérieure de ce sentiment et de cette connaissance. Pour toutes les écoles, le culte est évidemment postérieur à ces états internes dont il représente le naturel prolongement. Des deux autres éléments, la connaissance et le sentiment, lequel est le premier? Pragmatisme et immanence croient à l'antériorité du sentiment religieux; la théorie sociologique accepte la primauté de la doctrine ou des croyances, mais ne leur donne pas pour origine l'homme. Quant à la doctrine spiritualiste, elle se caractérise par ces trois affirmations : 1° elle est une solution psychologique de l'origine de la religion naturelle, la seule dont nous nous occupions ici; 2° elle enseigne l'antériorité de la croyance sur le sentiment; d'où sa différence avec une théorie évolutionniste; 3° elle ne croit pas à un sens divin ou à une faculté spécifiquement religieuse qui saisirait Dieu immédiatement; et par là elle se sépare de tout innéisme. Son effort a pour but de rattacher étroitement la psychologie religieuse à la psychologie générale et la religion aux tendances intellectuelles et morales. Analyser les tendances fondamentales de la nature humaine sera donc décrire l'éveil du phénomène religieux.

I

L'ÉVEIL DE L'ÊTRE RELIGIEUX.

Selon la doctrine spiritualiste, la religion, à son début, est liée à ce mouvement spontané par lequel l'intelligence affirme les principes premiers et en tire les applications immédiates, et à cet élan primesautier de la volonté vers le bonheur; elle nous apparaît comme le résultat de cette double aspiration.

Étudions d'abord l'*origine* de la *connaissance* religieuse. D'après l'enseignement de l'École, les premières notions acquises par l'intelligence sont les notions les plus simples et les plus universelles ; les plus universelles, parce qu'elles entrent dans la formation des autres idées, et en raison de leur indétermination même, conviennent à plus d'individus ; les plus simples, sous le rapport de la compréhension, car leur contenu, réduit à quelques éléments indécomposables, permet à l'esprit de les saisir par simple intuition. On peut ainsi établir une échelle d'idées, se supposant les unes les autres, que la pensée humaine parcourt graduellement. Comme le soleil, dès qu'il paraît à l'horizon, éclaire d'abord le haut des collines, puis et progressivement les grandes vallées ombreuses, l'intelligence forme d'abord par abstraction les notions les plus élevées, celles qui se réalisent en tout être. Par la suite elle descend peu à peu par le travail de l'analyse dans la complexité des choses. Le processus de la connaissance, ainsi compris, se

ramène à une marche logique, du plus simple au plus complexe, des idées premières aux idées dérivées, qui s'obtiennent par des déterminations successives.

Or la même exigence de la pensée conduit l'esprit à formuler rapidement, dès le début de sa marche, ces principes qui présideront à toute élaboration future et fourniront la trame des raisonnements ultérieurs. D'où leur nom de principes premiers. Ils constituent en effet la première pierre de cet édifice que l'esprit élève lentement en lui-même. Leur acquisition spontanée tient à la nature même de l'intelligence qui ne peut pas ne pas les formuler, dès que les idées qui les composent sont mises en présence. Voilà pourquoi S. Thomas dit « naturaliter cognoscimus prima principia », et il en fait une connaissance naturelle « quæ pertinet ad animæ humanæ naturam ». Non certes qu'il accepte leur innéisme, mais il veut indiquer la rapidité et la nécessité de leur formation dans l'esprit.

Mais le principe de causalité compte parmi ces jugements intuitifs, puisqu'il découle analytiquement, suivant la psychologie spiritualiste, du principe d'identité, par l'intermédiaire du principe de raison suffisante. La même chose ne pouvant pas à la fois être et n'être pas, sous le même point de vue, ce qui commence, *effectus*, ne saurait avoir en lui-même l'explication de son existence ; il faut donc recourir à un être antérieur qui le produit. Or le principe de causalité se place au début de la connaissance religieuse, comme de tout raisonnement inductif; et de même qu'il conduit à l'affirmation d'une cause, il amène logiquement la pensée, à mesure qu'elle se développe, à remonter de cause en cause pour conclure à une cause première : la divinité ; d'abord, parce qu'il y a des faits que l'homme n'attribue pas à l'intervention de causes secondes, en raison de

l'importance des phénomènes observés ou des circonstances spéciales qui excluent leur action ; ensuite, parce que le principe de raison s'oppose à une régression indéfinie de causes et d'effets, sans point de départ absolu.

On aboutit donc à concevoir par delà les phénomènes l'Être transcendant qui préside à leur production. Connaissance de Dieu toute spontanée : par le même mouvement, bien que plus tardif, et en vertu du même principe, l'esprit remonte de l'effet à la cause, et de la série des effets à la cause première, dernier terme de l'induction. Connaissance naturelle, non pas qu'elle ne procède d'une opération abstraite, mais en ce sens qu'étant l'application, ou mieux, le prolongement logique d'un principe premier, elle participe en quelque façon à son caractère primesautier : déploiement de l'intelligence qui progressivement atteint jusqu'à la notion très confuse, mais très réelle, d'un Dieu.

Tout à l'origine du sentiment religieux, il convient ainsi de reconnaître la présence d'un élément intellectuel, d'une connaissance ; il reste à déterminer le *contenu* de cette notion. Sous quels traits l'homme inculte, l'enfant, le sauvage, se représentent-ils la divinité ? Quels caractères lui attribuent-ils invinciblement, avant toute spéculation philosophique? Cette connaissance, si imprécise soit-elle, implique-t-elle essentiellement l'affirmation de propriétés divines que l'on retrouve les mêmes sous les multiples formes religieuses ? Question intéressante qui permettra de marquer ce que le travail de la réflexion vient ajouter ou modifier à la conception religieuse initiale. Assurément il ne faut pas chercher dans cette notion spontanée la conception rigoureuse et à contours nettement arrêtés du philosophe; l'idée de Dieu ressemble assez sous cette forme à ces sommets qui s'entrevoient seulement à travers un brouillard.

Et dans l'esprit de l'enfant à qui sa mère parle du bon Dieu et qui l'aime déjà de son amour naïf, ce qui existe, c'est sans doute une notion très imprécise. Pourtant l'histoire des religions et l'analyse psychologique s'accordent à ramener à trois le nombre des attributs primitifs donnés à Dieu.

1° La connaissance religieuse apparaît d'abord comme le mouvement de l'âme vers un être conçu comme *vivant* : premier caractère qui le sépare profondément des phénomènes psychologiques les plus voisins, le sentiment esthétique et le sentiment moral. Dans l'émotion esthétique, l'esprit s'arrête à la contemplation d'un objet qui le séduit par l'harmonie des formes, le groupement du sujet et l'accord des couleurs. Qu'il s'agisse d'un être vivant ou de sa représentation, le plaisir esthétique sera également procuré. — Pour prononcer un jugement moral sur la bonté ou la malice d'une action, on établit une comparaison entre cet acte et la conception abstraite de la nature humaine ; dans les deux cas, l'esprit s'arrête en définitive à une chose, non à un individu comme tel. — Mais la connaissance religieuse atteint plus loin que l'impression esthétique et le jugement moral ; par delà les phénomènes examinés, elle arrive jusqu'à quelqu'un de vivant qu'elle devine, qu'elle conçoit comme l'auteur de ces faits. La religion est essentiellement le rapport concret d'un être à un autre être, de l'homme à Dieu. Par ses petites mains tendues, par sa prière confiante, l'enfant affirme énergiquement qu'il croit à l'existence de Celui qu'il invoque : et sans doute on ne prétend pas tirer de là une preuve philosophique en faveur de l'objectivité de sa croyance, mais seulement une indication sur la notion de la divinité, telle qu'elle existe dans son jeune esprit. La prière hypothétique, celle qui raisonne sur les chances qu'elle a d'être entendue, la prière du poète sceptique :

Si le ciel est désert, nous n'offensons personne.
Si quelqu'un nous entend, qu'il nous prenne en pitié,

ne sera jamais la sienne. — Toute prière est l'affirmation de l'invincible croyance à l'existence de Dieu.

2° Mais cette vie que le croyant attribue à la divinité est une vie personnelle, distincte de toute autre existence ; loin de se confondre avec les manifestations des diverses activités physiques ou naturelles, elle les surpasse. Dieu ne lui apparaît pas comme le symbole de l'âme du monde, mais comme un Être supérieur au monde ; en d'autres termes, dès le premier stade de la connaissance religieuse, il est conçu, non comme un être immanent, mais comme *transcendant :* second caractère à signaler. Si l'enfant élève ses mains vers le ciel, c'est que, pour lui, celui qu'il prie siège sur les hauteurs ; et l'on voit comment cette conception naïve se rapproche des images, des comparaisons par où s'exprime la pensée des peuples non cultivés ; à toutes les époques les représentations spontanées de la vie de Dieu se ressemblent dans leurs grandes lignes, puisque pour tous il habite les sommets. Pour le sauvage lui-même, son Dieu représente bien une personnalité distincte et transcendante, et l'on a pu soutenir scientifiquement que dans bien des cas l'idole de bois ou de pierre est, non pas son Dieu, mais la représentation ou l'habitation provisoire de l'esprit qui en a fait le siège de sa puissance. Pour le psychologue, comme aux yeux de l'historien, le panthéisme immanentiste apparaît comme le produit assez tardif de la spéculation philosophique, en opposition avec les premières affirmations de l'esprit ; bien plus, le panthéisme implique la négation de toute religion, puisqu'il n'est en définitive que le culte que l'individu se rend à lui-même.

3° Distinction n'entraîne pas cependant séparation totale ; l'intelligence humaine, bien que naturellement portée à se représenter Dieu au-dessus du

monde, n'établit pas entre l'un et l'autre un abîme infranchissable. Bien au contraire, s'il y a une croyance primitive, qui se retrouve essentiellement au fond de toute religion, c'est bien celle de l'action de Dieu sur les êtres et sur les choses. Les sentiments religieux tendent, par une loi qui leur est commune avec tous les états intérieurs, à se prolonger dans une manifestation extérieure qui est ici le culte ; et le culte n'a de raison d'être que s'il implique l'affirmation de ces relations incessantes entre Dieu et le monde ; la prière n'a pas de sens, ni de justification psychologique, si elle ne tend pas à s'assurer effectivement le concours de l'Être qu'elle invoque. Dire qu'elle s'explique par la satisfaction que le cœur se donne à lui-même, dans cette confidence de ses peines et la recherche d'un point d'appui à l'extérieur, ne saurait vraiment suffire ; car l'esprit ne peut pas trouver de soulagement véritable à être la dupe volontaire de sa propre illusion. Si la religion est conçue comme un rapport, elle est un *rapport réciproque*, celui de l'homme à Dieu et de Dieu au monde, un échange de supplications et de secours dont le culte est l'expression vivante. L'affirmation implicite de ces relations constitue le troisième élément de la connaissance religieuse dans sa forme spontanée.

* * *

Les phénomènes psychologiques dont on décrit le début demeurent jusqu'ici dans le domaine de l'affirmation théorique ; il convient maintenant de suivre leur retentissement pratique. Or au fond de l'âme humaine existe, on l'a vu, une tendance invincible qui la pousse à chercher le bonheur, tendance qui résulte d'un mouvement primesautier et qui constitue en définitive le principe moteur de toute action. Mais, ce bonheur, l'homme

sent confusément qu'il ne peut le trouver en lui-même ; c'est une loi de sa nature déjà signalée que si les besoins sont en lui, les satisfactions sont hors de lui ; et elle se vérifie d'une manière aussi impérieuse dans la vie intellectuelle et morale que dans la vie physique : pour l'entretien du corps, l'homme s'assimile les aliments que la nature lui fournit ; l'intelligence pour se développer élabore les représentations qui lui viennent de l'extérieur ; le cœur humain, lui aussi, a la conscience douloureuse qu'il ne peut se suffire. Il n'est pas fait, on l'a dit, pour être un « solipse », et dans ce sentiment primitif il convient de chercher la racine la plus profonde de la sociabilité.

Pourtant ces relations avec ses semblables n'apporteront pas à l'homme cette satisfaction totale, cet apaisement complet qu'il désire, et le sentiment de cette insuffisance constitue cette souffrance latente que saint Augustin a notée d'une inoubliable expression : « *Irrequietum est cor nostrum...* » ; aussi l'homme se sent-il spontanément porté à rechercher, par delà ses semblables, une autre société qui lui procurera ce bonheur.

Or, c'est du rapprochement de cette double tendance, l'une de l'intelligence en quête d'une première explication, l'autre de la volonté, à la poursuite d'un bien total, que naît, pensons-nous, la vie religieuse. A ce mouvement qui conduit l'intelligence jusqu'à l'affirmation de l'être premier a répondu l'élan de la volonté, cherchant instinctivement en lui la satisfaction de ce désir de béatitude. Ainsi entendue la religion ne provient uniquement ni de l'une ni de l'autre faculté, mais de leur tendance concordante ; elle n'est ni une pure affirmation théorique, séparée de toute impulsion affective, ni un fait de sensibilité indépendant d'une connaissance préalable. On ne doit plus considérer la religion, à son éveil, comme une abstraction, puisqu'elle a aussitôt dans la vie pratique un

retentissement prolongé et met en vibration l'être entier. Cependant il ne faut pas davantage l'envisager comme une tendance instinctive, sans règle et sans but : réalité éminemment synthétique qui n'aboutit ni à une pure spéculation philosophique, ni à une pure morale, mais à l'une et à l'autre en même temps. En fait l'homme est religieux par toutes ses facultés à la fois.

En rattachant aussi étroitement le sentiment religieux à la nature humaine, on peut aisément s'expliquer ces deux caractères de spontanéité et d'universalité qui le distinguent : spontanéité qui est le résultat de deux tendances primitives, antérieures à la réflexion ; universalité, puisque le fait religieux a ses racines au plus profond de la nature humaine et que celle-ci est, à travers les âges, essentiellement la même.

Pourquoi donc cette désignation si fréquente de sentiment religieux donné à un phénomène dont le point de départ est une connaissance ? L'étonnement disparaît, dès que l'on se rend compte des effets produits par cette double impulsion. Le phénomène religieux jusqu'ici arrêté dans les sphères supérieures de l'âme atteint maintenant ces régions inférieures, ces facultés par lesquelle l'être humain vibre, tressaille, souffre, craint. Comme le son devient plus éclatant lorsqu'il est répercuté par un puissant écho, l'élan de la volonté s'amplifie en s'irradiant. Alors par un phénomène naturel, mais qui ne peut tromper un observateur attentif, il semble que le sentiment, en raison de son intensité, soit l'essentiel du fait que l'on étudie. La vie déborde la connaissance; l'élément affectif dissimule la présence d'un élément antérieur : pour le retrouver, il faut en effet l'analyse du psychologue pour démêler cette donnée confuse dans la conscience qui avertit, surtout à ce moment, des sentiments suscités en nous. Par là s'explique que le langage populaire

ait désigné ce phénomène par ce qui paraît être sa caractéristique en le nommant « sentiment religieux ».

Quel est le *contenu* de ce sentiment? Question complexe, car l'être religieux est susceptible de passer par toute la gamme des sentiments, ou pour mieux dire, tous les sentiments sont susceptibles de revêtir une coloration religieuse. Cependant, si l'on essaie de discerner ce qu'il y a de primitif et de permanent dans ces formes si diverses, on constate la présence habituelle d'un double sentiment fondamental éveillé dans l'âme par la double tendance qui produit le fait religieux. A l'élan de la volonté répond un mouvement de sympathie vers la divinité, conçue comme la puissance qui peut donner le bonheur; et, d'autre part, la connaissance confuse de cette toute-puissance éveille une impression de crainte, en même temps que le sentiment de la dépendance. D'où un double sentiment dès l'origine, l'attrait et la crainte; et l'on comprend comment ces deux états peuvent coexister, bien que contradictoires en apparence, car ils ne sont que les deux aspects d'une même réalité. Pourquoi la maladie, la souffrance physique ou morale, excitent-elles si puissamment le sentiment religieux? Précisément parce que d'un côté elles avivent ces désirs de bonheur, tandis que de l'autre elles augmentent cette impression de crainte, par la disproportion mieux constatée entre la faiblesse de l'homme et la puissance de Dieu. Comme tout phénomène de l'ordre physique se ramène en définitive à l'action ou à la réaction, comme tout sentiment se réduit à l'amour ou à la haine, tous les sentiments religieux ne sont que les formes diverses des deux émotions primitives, l'attrait qui tend à l'union, la crainte qui éloigne. La forme religieuse variera suivant que dominera l'une ou l'autre. Le sauvage aura plus de crainte, le croyant civilisé plus de confiance; ils seront tous deux religieux.

*
* *

Mais l'enfant a grandi, et lentement un travail se poursuit qui transforme toutes les croyances spontanées en convictions réfléchies et les impulsions primesautières en volontés délibérées. La vie religieuse passera aussi par cette transformation. La connaissance religieuse spontanée deviendra une *doctrine* religieuse ou irréligieuse. C'est que la réflexion intervient dans l'élaboration des affirmations initiales pour leur faire subir une critique, les modifier, les justifier, les développer. Assurément, en indiquant ces divers moments du développement religieux, on n'entend pas dire que cette transformation s'accomplit de façon rectiligne, sans action et réaction entre eux des divers éléments de la vie religieuse. La solidarité est trop étroite, pour qu'il n'y ait pas simultanéité d'évolution. Mais c'est une nécessité logique, sans méconnaître en rien la complexité de ce développement, d'opérer un classement dans ces faits, en suivant l'ordre de leur apparition ; on écrit ainsi, sous forme schématique, l'histoire de l'origine de la religion dans l'individu.

Mais il importe de ne pas s'y tromper. La réflexion, selon la doctrine spiritualiste, a, dans cette élaboration doctrinale, un rôle essentiellement différent de celui que lui prête l'école évolutionniste.

Pour elle, en effet, la doctrine religieuse représente le commentaire de la connaissance spontanée et par suite un véritable développement. Le rapport est le même que celui qui relie la conscience spontanée à la conscience réfléchie. Ici la réflexion peut agir, car elle dispose de matériaux qu'il lui est loisible de mettre en œuvre pour la construction à élever ; la critique ne s'exerce pas à vide.

Or ce travail a d'ordinaire pour effet la démonstra-

tion des croyances religieuses primitives. Ce qui avait été admis sans discussion explicite, de confiance, est soumis maintenant à une appréciation raisonnée ; l'enfant avait cru, l'homme veut savoir. Par un retour sur ses propres opérations, l'intelligence distingue ce qui lui avait d'abord échappé, analyse le contenu de cette notion de Dieu : cette connaissance confuse de sa puissance et de ses attributs, elle la précise, elle la complète, par les déductions qu'elle en tire. La vie que l'on devinait dans cet être, on en détermine lentement le contenu, par l'analyse de sa propre vie et l'attribution de ses propres qualités, infiniment agrandies. Maintenant une science nouvelle se forme pour l'individu, en proportion de sa culture : une théodicée s'élabore. Et suivant le degré de sa réflexion, il parviendra successivement aux perfections de Dieu les moins saisissables au début : aséité, simplicité, éternité, infinité, etc.

C'est à cette œuvre rationnelle qu'est due la diversité des conceptions philosophiques que les hommes se sont faites de Dieu. On a construit l'image de Dieu d'après la connaissance de soi-même et de la nature ; et suivant que celle-ci sera plus ou moins rudimentaire, la doctrine religieuse se modifiera profondément. La variété ou l'opposition des psychologies et des cosmologies engendrera la divergence des théodicées. Au cours de cette élaboration, souvent bien des éléments empruntés à la culture intellectuelle et morale du milieu viendront s'adjoindre aux éléments primitifs, notions additionnelles, sorte de ciment par lequel seront reliés les matériaux de l'édifice. Par le fait de la pénétration de ces idées étrangères, il se produira parfois une déviation de la doctrine religieuse, une déformation. L'enfant croyait à un Être personnel. La religion du philosophe tendra peut-être à la notion d'un Dieu ne s'occupant pas du monde, ou d'un Dieu immanent au monde et ne se

distinguant pas de lui. Le spiritualisme primitif se sera élargi en déisme ou en panthéisme. La réflexion aura été en sens contraire de la connaissance spontanée.

Enfin ce même travail d'élaboration intellectuelle aboutira parfois à l'incroyance religieuse ; et on expliquera ainsi comment certains peuvent déclarer de bonne foi ne pas éprouver des besoins religieux. Les affirmations spontanées du croyant se seront transformées sous l'influence de la critique, tout comme les affirmations premières de l'esprit à la valeur des principes directeurs de la connaissance se changeront, chez certains philosophes, en une négation de leur objectivité. Tous les hommes acceptent et appliquent d'instinct le principe de contradiction ; mais la réflexion, s'exerçant à faux, démontrera à quelques esprits qu'il est erroné, cependant qu'ils continueront à en faire leur règle pratique de conduite, en dehors des heures de spéculation. Les affirmations spontanées prévalent ainsi par instants et persistent sous les dénégations du critique. Ainsi en est-il des aspirations religieuses. Leur atténuation progressive, d'après une loi dont on a essayé plus haut de décrire la formule, n'est pas une disparition totale ; et comme aux heures de danger, sous le sceptique, le dogmatiste reparaîtra, ainsi se produira ce qui a été justement nommé un « réveil religieux », retour à la foi de la jeunesse et aux tendances spontanées du croyant.

II

DE LA CONNAISSANCE SPONTANÉE A LA SCIENCE DE DIEU.

En ramenant à deux les phases du développement religieux, période purement affective, au début, période de construction doctrinale, par la suite, l'évolutionnisme religieux, celui de Jämes, Sabatier, Ribot, Loisy et des modernistes, a trop simplifié le problème. C'est trois périodes qu'il faut distinguer : l'une qui est l'éveil de la connaissance religieuse, l'autre, phase affective, ou apparition des divers sentiments, la troisième, élaboration d'une doctrine par la réflexion. Ils n'ont pas vu que les sentiments religieux dissimulaient déjà une connaissance, rudimentaire et peu en relief, mais réelle. Cette remarque permettra de mieux comprendre l'erreur de l'évolutionnisme qui relie les deux systèmes de psychologie religieuse déjà discutés, pragmatisme et immanentisme.

Qu'il s'agisse en effet de la doctrine de M. Ribot, Murisier, de celle de Schleiermacher, Sabatier, Jämes ou de la théorie moderniste de l'expérience, un lien étroit les rattache : toutes placent au début de la vie religieuse un état affectif, un sentiment. Pour les uns, ce sentiment consiste dans la peur éprouvée en présence des faits qui menacent notre existence, manifestation soudaine de notre instinct de conservation, sorte de cri de détresse de la vie en péril. L'émotion religieuse, écrit Murisier, ne peut répondre au dé-

but qu'à un instinctif besoin de protection contre les dangers extérieurs[1]. Pour Ribot le sentiment religieux est rigoureusement pratique et utilitaire, il se rattache à l'instinct de conservation de l'individu ou de son groupe. Et cette théorie est la même chez Sabatier. « Considérée au premier moment psychologique de sa naissance, la foi religieuse de l'esprit en lui-même n'est que la forme supérieure et comme le prolongement de l'instinct de conservation » ; « l'instinct religieux est le besoin pressant qu'a l'esprit de se garantir contre les menaces perpétuelles de la nature[3] ». Aux yeux de James et des immanentistes, la vie religieuse débute aussi par un sentiment, mais qui est ici suscité par le contact avec le divin. Cette différence initiale constatée, l'ensemble de la théorie évolutionniste est également acceptée par ces divers philosophes et rattache leurs systèmes à un même type.

Pour eux tous, en effet, la religion commence dans l'individu par un sentiment affectif pour s'achever en une doctrine. Or par quelle série de transformations passe-t-elle de cette forme embryonnaire à son complet épanouissement? En vertu, nous dit-on, d'une lente épuration de la conscience, d'une interprétation toujours plus cohérente des sentiments primitifs. Suivant la loi générale de l'évolution, la vie religieuse va du simple au complexe, de l'homogène du début à l'hétérogénéité de la croyance dogmatique. La piété s'exprime d'abord en images, puis en idées; par nécessité d'unifier sa vie, de penser ses sentiments, par besoin rationnel, on élabore lentement une connaissance, on construit une doctrine. Une théodicée, une dogmatique, sortent nécessairement de cette expérience. Dieu et la révélation ont été ainsi construits par les exigences de l'esprit. De

1. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, 1901, p. 16-18.
2. Ribot, *Psychologie des sentiments*, 1896, p. 302.
3. Sabatier, *Esquisse...*, p. 365-389.

ce développement M. Ribot a fourni la formule : « prédominance toujours croissante de l'élément intellectuel, effacement progressif de l'élément affectif », en d'autres termes, disparition progressive de ce qui est d'ordre sensible au profit du rationnel pur, primauté ascendante de la construction logique, de la doctrine. L'évolution se fait à partir d'un zéro d'intellectualité, pour tendre vers un pur intellectualisme. La doctrine est un accident dans la marche de la vie religieuse ; il y faut donc voir un épiphénomène, un fait secondaire, d'une valeur essentiellement relative.

Or cette théorie contredit d'abord une grande loi psychologique que la scolastique énonçait dans l'axiome : *Ignoti nulla cupido*. Aucun sentiment ne peut s'éveiller dans l'âme, s'il n'est le contre-coup d'une connaissance antérieure. Comment et de quoi l'homme aurait-il peur, s'il ne connaissait pas? Comment et pourquoi se porterait-il vers Dieu d'un mouvement spontané, s'il ne s'était pas déjà affirmé à lui-même, par delà le phénomène et au-dessus de lui, l'existence d'une divinité bonne et puissante? Un sentiment n'est qu'un mouvement de l'âme, élan d'amour qui tend à rapprocher ou impression de peur qui éloigne. Mais, dans l'un et l'autre cas, il n'y a désir et aversion qu'en raison d'une conformité ou d'un désaccord perçus entre l'objet et l'être. Comment concevoir le contenu d'un désir ou d'une crainte qui ne seraient pas le désir ou la crainte de quelque chose, c'est-à-dire le résultat d'une connaissance antérieure! « Il est clair que pour aimer ou craindre un être, il faut avoir conçu la notion de son existence », a-t-on écrit [1]. Mais cela, c'est tout l'intellectualisme. Pour s'être arrêté à une phase du développement religieux, l'évolutionnisme s'est mis dans l'im-

1. Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, p. 50, cité par Ribot, *op. cit.*, p. 293.

possibilité d'expliquer l'origine de la religion dans l'âme humaine.

Il est d'ailleurs tout autant dans l'impuissance de rendre compte de cette élaboration ultérieure, au sens où il la comprend; à supposer que la vie religieuse débutât par un sentiment proprement dit, il y aurait encore impossibilité d'expliquer le passage du sentiment à la connaissance intellectuelle, de la vie à la doctrine. La réflexion, dit-on, intervient pour analyser les impressions ressenties et en donner une interprétation rationnelle. Mais cette réflexion suppose une matière, tout comme une construction architecturale suppose les matériaux dont elle est la mise en œuvre; et les matériaux sur lesquels opère la réflexion sont d'ordre intellectuel. Il n'y a de développement possible que s'il existe un germe : le développement est explicitation, non création. La psychologie des sentiments peut bien les séparer en groupes distincts, expliquer leurs causes, leurs effets, leurs variations; elle n'expliquera pas comment un sentiment se transformerait en idée. L'analyse chimique dégage uniquement les acides ou les bases contenues dans un corps; l'analyse intellectuelle ne procède pas autrement et d'un zéro de doctrine elle ne saurait tirer une construction intellectuelle.

Voilà pourquoi la formule de M. Ribot sur le développement des phénomènes religieux : « prédominance toujours croissante de l'élément intellectuel, effacement progressif de tout sentiment », acceptable, si on l'interprète d'un minimum de doctrine, d'une connaissance spontanée qui va en augmentant, est fausse, si le point de départ de cette évolution est un pur sentiment. Pour que la doctrine sorte de la vie, et la théologie de la religion, il faut qu'il y ait déjà de la doctrine dans la vie et de la théologie en germe dans la religion.

Une troisième remarque, plus importante encore à

notre sens, consiste à montrer comment cette théorie de l'évolutionnisme religieux représente un système artificiel, et une doctrine dominée par l'apriorisme. Car il est de plus en plus urgent de signaler l'illusion tenace en vertu de laquelle tous les auteurs présentent comme uniquement appuyée sur l'expérience une théorie qui résulte avant tout d'un groupement systématique des faits ; en sorte que la conception de l'évolutionnisme religieux, loin d'être tout entière a posteriori, comme on le croit, est le résultat d'une œuvre a priori. Ce caractère déductif de tout le système est si apparent dans les pages où Spencer voulut vérifier dans les phénomènes religieux la loi générale de l'évolution qui régit d'après lui tous les autres domaines ! Voyez-le appliquer tour à tour à tout le connaissable, à la psychologie, à la sociologie, à la morale, par extension ou mieux par envahissements successifs, le principe d'évolution qu'il a écrit au frontispice de son œuvre.

Aussi bien s'est-il expliqué lui-même sur son procédé avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. « Si l'univers visible est tout entier soumis à l'évolution, si le système solaire, considéré comme formant un tout, si la terre comme partie de ce tout, si la vie en général qui se développe à la surface de la terre, aussi bien que celle de chaque organisme individuel, si les phénomènes psychiques manifestés par toutes les créatures jusqu'aux plus élevées, comme les phénomènes résultant de la réunion des créatures les plus parfaites, si tout enfin est soumis aux lois de l'évolution, il *faut* bien admettre que les phénomènes de conduite produits par les créatures de l'ordre le plus élevé et qui font l'objet de la morale sont aussi soumis à ces lois [1]. » Voilà ce que Spencer écrivait en tête des *Bases de la*

1. *The data of ethics.*

morale évolutionniste; et si tout est soumis aux lois d'évolution, les phénomènes religieux *devaient* vérifier à leur tour le principe général. L'évolutionnisme religieux, aussi bien que l'évolutionnisme moral, ne sont qu'une conclusion et une tentative pour justifier, dans un domaine spécial et par une habile disposition des faits, une hypothèse a priori.

Et il est vrai que les disciples de Spencer, en France comme en Angleterre, se sont efforcés de limiter la généralité de la thèse évolutionniste, et surtout de faire disparaître ce caractère déductif des divers domaines scientifiques; ni ils n'ont le dessein de formuler la loi unique à laquelle se ramèneraient les sciences de la nature et celles de l'esprit, car ce serait, comme ils l'avouent, tenter une œuvre métaphysique; ni surtout ils n'entendent présenter comme des applications les vérifications partielles qu'ils en essaient en biologie, en psychologie, en morale, etc. De ce postulat universel ils ont souci de détacher nettement leurs recherches : la doctrine évolutionniste sort, pour eux, de l'étude tout objective des faits, et constitue ainsi non un point de départ, mais un point d'arrivée. Mais cet effort très réel pour se rapprocher de l'expérience ne peut pas supprimer ce qu'il y a d'a priori dans leurs œuvres. Qu'on parcoure à nouveau, pour s'en convaincre, des travaux tels que les *Maladies de la volonté* ou la *Psychologie des sentiments*, et l'on verra que, pour n'être pas nettement affirmée dès le début, c'est bien l'hypothèse évolutionniste qui préside au choix et au groupement des faits, c'est elle qui est l'âme invisible et partout présente, l'active ouvrière qui organise en un tout cohérent ces observations.

Ainsi se poursuit un perpétuel côte à côte ou mieux une incessante compénétration d'a priori et d'a posteriori. L'expérience donne les faits; l'hypothèse fournit le cadre dans lequel on les insère : l'une ap-

porte la matière, l'autre l'informe. Comment dès lors ne pas retrouver à la conclusion ce qui était à l'état diffus dans toute l'œuvre?

Cette remarque, que nous voudrions rendre plus saisissante, garde toute sa valeur appliquée à l'évolutionnisme religieux. Sans doute c'est un fait que, chez l'enfant et dans les âmes qui ont peu de culture, la vie religieuse se manifeste surtout par des émotions et intéresse le cœur plus que l'esprit; et c'est encore un fait que le développement de la réflexion amène un travail religieux parallèle. Mais voici l'interprétation apriorique : donc cette doctrine religieuse n'est qu'un produit secondaire et essentiellement transitoire. Et l'on estime n'avoir fait que traduire l'expérience, en dégageant les lois de cette genèse; dans la vérité des choses, on l'a interprétée, au nom d'une conception rationnelle préalablement admise. Les faits ont pris une signification spéciale, par là même qu'ils étaient mis au service d'une thèse. A y regarder de près, on n'a guère fait autre chose qu'adapter à la cause qui nous intéresse un argument bien connu dans l'histoire de l'empirisme : dans l'homme, l'activité intellectuelle se manifeste *après* une période de vie affective; donc la pensée *sort* de la sensation. Voilà la doctrine générale sous-jacente dans l'esprit et dont on a fait à la religion une simple application.

Au point de départ de ce système il y a donc une méconnaissance du vrai rôle de l'intelligence dans l'élaboration doctrinale. Cette méconnaissance reparaît dans les accusations lancées contre la théodicée classique d'être une métaphysique a priori. Car les théologiens ne sont en définitive que des psychologues qui ont réfléchi, des observateurs qui ont dégagé ce qu'il y avait de métaphysique, à l'état concret, dans leurs observations; ils ont aperçu de l'intelligence enveloppée dans les faits du monde et

senti de l'amour dans l'âme humaine. Pour formuler leur doctrine sur l'existence et la nature de Dieu, ils n'ont eu qu'à se pencher sur les faits pour en tirer ce qui y était contenu. Entre leurs impressions religieuses et leur théodicée, il n'y a donc pas de séparation totale, mais un véritable lien de continuité : leur psychologie se prolonge naturellement en une métaphysique; littéralement, l'une n'est que l'épanouissement de l'autre.

Représenter la théodicée rationnelle comme l'expression d'un pur a priori n'est donc rien moins qu'une inexactitude ; mais il ne faut pas se lasser de faire effort pour la dissiper, puisque aussi bien on ne se lasse pas de la reproduire. Et il suffira pour achever cette démonstration de marquer qu'il n'y a pas un procédé spécial qui serait à l'usage exclusif du théologien et dont on ne retrouverait l'équivalent dans aucune autre discipline. La métaphysique de Dieu ne suppose pas l'emploi d'un *processus* différent de celui qui sert pour la métaphysique de l'âme. Ici aussi le psychologue saisit sur le vif et dans le concret sa liberté, sa spiritualité, sa substantialité. Ainsi se vérifie l'áxiome aristotélicien qu'il n'y a rien de plus dans l'intelligence que dans les sens. Le théologien n'est donc pas, comme on paraît le penser, un être à part, utilisant une méthode partout ailleurs inconnue. Qui n'admet pas la légitimité de sa méthode et de la théodicée à laquelle elle conduit doit récuser toute métaphysique, et aussi toutes les sciences qui s'appuient sur l'induction. L'attitude est contradictoire qui accepterait la science de la nature et rejetterait la science de Dieu.

*
* *

L'étude comparée de la position spiritualiste et de

l'évolutionnisme religieux a permis de mettre en lumière les relations de la connaissance spontanée et du travail de la réflexion. Un rapprochement avec les solutions qui tiennent de près à l'innéisme aidera à mieux saisir la nature de cette connaissance spontanée, origine première de la religion.

D'après la doctrine spiritualiste, il n'y a pas lieu d'abord de défendre l'innéisme d'une faculté proprement religieuse. Il lui semble qu'accepter l'existence de cette faculté séparée constitue, au point de vue psychologique, une superfétation et, au point de vue apologétique, un grave danger. Le danger est de voir rejeter la valeur de la religion que l'on voulait défendre. A la distinguer des autres opérations, pour la placer dans un domaine privilégié, la faculté religieuse paraît bien n'être invoquée que pour le besoin de la cause. Loin de persuader l'incroyant, à peine pourrait-elle satisfaire le croyant aux exigences intellectuelles même restreintes. La superfétation vient de cet accessoire ajouté à la psychologie, alors que les tendances proprement humaines suffisent à rendre raison de ce phénomène. Le spiritualisme récuse donc toute solution simpliste qui supplée à l'analyse par un appel à quelque puissance mystérieuse non justifiée. Sa tactique est de montrer dans les racines mêmes de la vie intellectuelle et morale les racines de la vie religieuse. Là où d'autres essaient de disjoindre les domaines de la science et de la religion, lui les unit, tout en les distinguant. Ainsi se trouvent nécessairement mis en lumière les deux aspects du fait religieux, recherche du premier intelligible et attrait du souverain désirable, sa complexité manifeste dès son apparition, et son unité véritable, qui découle de l'unité même de la vie psychologique.

Il n'y a donc pas de conscience religieuse spéciale. « L'âme de l'enfant, a-t-on écrit, ne touche-t-elle

pas Dieu de plusieurs côtés à la fois?... C'est la raison qui accepte et cherche une cause première, c'est la conscience qui admet un législateur et un juge, c'est le cœur qui se tourne vers le Père céleste et qui cherche un objet suprême d'amour[1] ». En fait, l'homme tout entier est religieux par le fond de sa nature et par toutes ses facultés[2].

Pas plus que l'innéisme de la faculté, l'innéisme de son acte n'est recevable pour le philosophe spiritualiste; il n'y a pas en nous d'idée toute faite d'infini, de parfait, d'être le plus grand possible, dont la présence supposerait l'existence de son auteur. A vrai dire la solution cartésienne dépendait étroitement de la méthode de philosopher acceptée au début de parti pris. Puisqu'il fallait partir uniquement de soi, et de soi par le témoignage de la conscience actuelle, il était bien impossible de rechercher les origines lointaines de cette idée de parfait; ce travail était interdit par méthode, puisque la conscience ne pouvait l'opérer. Il restait donc que le système qui croyait remonter à la connaissance primitive, source d'où toute la philosophie découlerait logiquement, prît les idées constatées en lui pour des données immédiates de sa conscience. Il voulait une analyse plus exhaustive et sa théorie innéiste représentait la mort de l'analyse. D'autre part, puisque le sujet, par définition, ne connaissait que lui-même, s'il pouvait s'élever à Dieu, c'était en vertu d'un point d'appui tout intérieur. La nécessité de retrouver Dieu, après l'avoir oublié par doute méthodique, exigeait qu'on prît pour une première assise, sans s'efforcer de creuser par-dessous, cette conception du parfait ou de l'infini.

Mais les exigences de l'esprit contemporain vont

1. De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.*
2. Cf. Gondal, *Religion*, ch. i, Roger et Chernoviz, 1904. — Sérol, *Le besoin et le devoir religieux*, ch. iv, Beauchesne, 1908.

à un travail plus en profondeur. En chimie, l'effort tend à la décomposition des corps qu'une science plus jeune croyait des corps simples; en psychologie, la même préoccupation s'affirme. Remonter aux origines, chercher sous la complexité ou la richesse des idées, des sentiments actuels, leurs humbles débuts, ne pas accepter facilement qu'il faut s'arrêter dans cette régression : voilà le stimulant de la pensée moderne dans tous les domaines. Et l'on sait comment l'évolutionnisme pratique cette méthode de réduction à l'infiniment petit.

Or l'apologiste spiritualiste estime qu'en soi cette recherche du primitif est fondée. A maintenir pour point de départ une notion qu'il faudrait expliquer immédiatement par Dieu, il se rend bien compte qu'il compromettrait bien inutilement sa cause; car lui aussi veut d'une base expérimentale toujours de plus en plus large pour y appuyer sa métaphysique. Et cette illusion qui lui ferait conserver l'innéisme de l'idée d'infini ou du parfait lui servirait de peu, il le sent bien, en face d'esprits dominés par l'empirisme. D'ailleurs, il a tenu compte des leçons que lui donne l'histoire de la philosophie. Kant aussi a accepté des idées toutes faites, et parmi elles, l'idée de Dieu : seulement il leur refuse toute valeur objective. L'innéisme qui, dans l'apologétique cartésienne, avait servi à défendre l'existence de Dieu, en est devenu, par transposition, le plus dangereux adversaire. Le spiritualiste dira donc lui aussi que le parfait, l'infini, expriment le résultat d'une élaboration rationnelle, dont il justifiera la valeur, non une donnée immédiate de sa conscience.

Une forme nouvelle d'innéisme ou d'intuitionnisme a été exposée en ce siècle. Max Müller, son auteur, se défend d'abord d'admettre une conscience religieuse distincte des autres facultés. Nous n'entendons pas, dit-il, placer un nouveau sens à côté des autres,

une nouvelle raison à côté de la raison ordinaire. Admettre une faculté religieuse distincte, un instinct du divin, afin d'expliquer le fait universel de la religion, est, pour lui, imiter le physiologiste qui admettrait encore une force vitale distincte pour rendre compte de la vie, c'est-à-dire jongler avec la vérité. Aussi cette faculté lui paraîtrait mieux nommée, pour éviter toute équivoque, une puissance, une virtualité, une fonction.

Et en cela réside l'originalité de sa théorie. La connaissance religieuse exprime une fonction de la connaissance sensible. Les sens nous donnent immédiatement une perception de l'infini. A chaque perception finie est liée une perception, ou si l'on veut mieux, un sentiment, un pressentiment de l'infini; avec le premier acte du toucher, de la vue, de l'ouïe, nous entrons en contact avec l'univers invisible. Le sauvage comme l'enfant voit jusqu'à un certain point où son regard se brise. Mais précisément, à ce point, s'impose à lui la perception de l'illimité ou de l'infini; tous appréhendent quelque chose qui les dépasse. Ainsi pour les autres sens. Il faut donc soutenir que la notion d'infini, loin d'être une abstraction tardive, est réellement enveloppée dans les premières manifestations de la connaissance sensible. Non sans doute que cet infini soit interprété avec la plénitude de pensée qu'y découvrira le philosophe; pourtant, bien qu'en germe, « cette perception de l'infini se cache sous toutes les autres perceptions de nos sens, sous toutes nos imaginations, toutes nos conceptions et tous nos raisonnements, dès le premier frémissement de la conscience humaine[1] ».

Pour comprendre cette étrange théorie, il faut, et d'après Max Müller, se rendre compte de l'adversaire qu'elle veut convaincre. Elle s'adresse au

1. MAX MÜLLER, *Origines et développement de la religion*, 1879, Paris, Reinwald, p. 32-46.

positiviste qui limite toute connaissance aux sens; en acceptant cette délimitation de terrain, l'auteur s'efforce de prouver que déjà dans cette connaissance est impliqué l'essentiel de la vie religieuse.

Or le tort de ce système est d'avoir accordé, même à titre provisoire, le principe fondamental du positivisme, que seul le sensible peut être atteint. Comment ne pas s'apercevoir qu'on supprime la religion en la réduisant à la sensation de l'illimité, du plus grand? Qu'y a-t-il de commun entre cette perception et l'affirmation d'un Dieu tout-puissant? En quoi cet illimité donnerait-il naissance à des devoirs, à une relation réelle et rationnelle capable d'influer effectivement sur la conduite? Faible point d'appui en vérité pour une doctrine religieuse que la métaphore des horizons infinis!...

Le spiritualisme attaque autrement la position de la philosophie positive. Au-dessus de l'exercice des sens, et antérieurement à la réflexion, il signale un procédé de connaissance intellectuelle qui intervient très rapidement dans la vie de l'homme : il existe une vie spontanée de l'esprit, une logique spontanée, une induction spontanée, dont les moments échappent à l'analyse. L'homme raisonne avant de savoir comment et en vertu de quels principes il raisonne. Max Müller n'a pas tort de signaler que, chez l'enfant comme chez le sauvage, il y a quelque chose qui dépasse la connaissance sensible; mais ces éléments relèvent de l'activité intellectuelle. L'esprit s'affirme au-dessus des perceptions des sens, les agrandit, les interprète, les utilise pour parvenir jusqu'à l'invisible. L'œil voit les limites de l'horizon; la pensée devine, derrière cette barrière, de nouveaux cieux.

Aussi la doctrine spiritualiste se refuse à tenir pour légitime une solution qui rattacherait l'origine psychologique de la religion à un intuitionnisme, mais

cette fois à un intuitionnisme des sens. La connaissance spontanée de l'Être très-puissant qu'elle découvre au début du phénomène religieux suppose d'abord l'intervention de l'intelligence; et de plus elle n'est pas davantage un intuitionnisme intellectuel. Connaissance spontanée équivaut ici à connaissance abstraite, mais où le raisonnement devance la réflexion.

Il y a une autre manière d'entendre cette spontanéité qui ne la distingue pas assez nettement de l'innéisme. C'est celle de Gratry. Dans les pages admirables où il analyse l'élan qui porte tout être vers Dieu, il est trop préoccupé de montrer dans ce mouvement un procédé si rapide, une dialectique si instantanée, qu'on atteint d'un bond l'Infini. Connaissance spontanée, dans ce nouveau sens, paraît synonyme de connaissance immédiate.

La véritable preuve de l'existence de Dieu, remarque-t-il justement, pour être à la portée de tous les hommes, doit consister dans quelque opération vulgaire et quotidienne de l'esprit humain; et cette naturelle opération de l'âme que les simples, les ignorants, exécutent d'une méthode tout instinctive, d'autres n'ont qu'à la traduire philosophiquement pour y trouver la plus scientifique des méthodes. Or cette impulsion primitive comprend simultanément l'attrait de l'intelligible et du désirable : par cette double attraction l'âme humaine est à tout instant projetée vers Dieu. Il y a ainsi deux éléments, un élément de connaissance et un élément d'amour. Au cours des siècles, la réflexion philosophique a plus ou moins confusément conscience de cette dialectique et l'a désignée sous des noms divers : l'attrait du souverain bien, le désir naturel et universel du bonheur, la connaissance naturelle de Dieu, l'idée innée de Dieu, ou encore le sens divin. Cette dernière dénomination paraît à Gratry la plus simple, la plus com-

plète, la plus précise, puisqu'elle indique à la fois la complexité du phénomène, le vague de cet attrait et le caractère confus de cette idée, et la part laissée à la liberté et à la raison pour rendre explicite l'idée et l'attrait. Le sens divin n'est donc nullement, comme on le dit souvent à tort, une faculté spéciale, mais le résultat du mouvement spontané de nos facultés intellectuelles et morales, l'œuvre commune de la raison et de la volonté [1].

Seulement le désir de rapprocher le plus possible l'âme de Dieu conduit Gratry à trop insister sur le caractère primitif de cette connaissance. Pour lui, en effet, cet élan dialectique consiste à passer « sans circuit de raisonnement du fini à l'infini », en vertu de ce procédé dont le calcul infinitésimal réalise une application particulière. « On sent d'abord et simultanément, obscurément, le fini et l'infini, Dieu et l'âme, la vie n'étant que le rapport des deux ». La certitude de Dieu devient en quelque sorte une vérité à la fois expérimentale et rationnelle. On connaît Dieu d'abord, dira-t-il encore; et pour mieux souligner la rapidité de cette tendance, il se servira de ces expressions ambiguës : « l'âme touche Dieu »; « il y a un contact entre Dieu et nous ».

Sans méconnaître l'élévation de pensée et la justesse de vues à utiliser par la suite, il importe de marquer qu'une double correction s'impose. La première doit rétablir que si l'on parle de l'élan de l'être vers Dieu, il faut l'entendre d'un véritable raisonnement, d'une induction qui ne va pas d'un seul jet de notre âme ou du monde à l'Être premier, d'une démarche de l'esprit qui s'élève graduellement, quoique très vite, des créatures au Créateur. Si Dieu n'est pas, pour la connaissance, immanent à la conscience, il n'est pas davantage tangent à l'homme. Si le regard

1. GRATRY, *La connaissance de Dieu*, t. I, p. 53, 55, 66...

ne saisit pas, au sens de Max Müller, l'infini dans la perception sensible, l'intelligence ne découvre pas Dieu d'*abord*. Elle doit parcourir les échelons qui la mèneront progressivement des causes secondes à la cause première.

L'élan est le même, nous l'avons noté ; mais le chemin à parcourir est plus long et les étapes plus nombreuses. Spontanéité ne signifie donc pas soudaineté, appréhension immédiate. La première connaissance de Dieu est spontanée ; elle implique cependant un véritable discours.

De plus la notion d'infini, même obscure, représente un moment trop élevé du développement intellectuel pour l'attribuer à la connaissance du début. En fait, elle appartient à l'œuvre de la réflexion : elle est dégagée par la science de la théodicée ; elle sort de l'analyse de l'idée d'Être premier. Loin d'exprimer la première démarche rationnelle, elle se trouve au terme des laborieuses investigations, quand on a compris que Dieu est toutes les perfections, et à un degré infini. L'enfant ou le sauvage ont bien la notion de l'Être *très* puissant, mais non de l'Être *tout* puissant ; et comme cette idée est enveloppée de ténèbres, si même elle existe, chez l'homme inculte ! Au philosophe de la faire apparaître au cours de son élaboration doctrinale. Ainsi ni Dieu n'est saisi d'abord, ni il n'est d'abord saisi comme infini.

On peut maintenant discuter l'objection évolutionniste si souvent reproduite sous de multiples formes : comment le sauvage s'élèverait-il jusqu'à Dieu, lui qui ne peut comprendre que deux et deux font quatre [1] ? Pour rendre plus forte l'objection, on a augmenté la difficulté de l'idée de Dieu et rabaissé les facultés du sauvage ; puis entre eux deux on découvre un abîme. Mais ni la connaissance de Dieu à ses dé-

1. RIBOT, *Psycholog. des sent.*

buts ne suppose la perfection que lui attribue la solution innéiste, ni la raison du sauvage n'est aussi rudimentaire que le prétend l'évolutionnisme. Il est possible que la connaissance mathématique, sous sa forme abstraite et scientifique, soit hors de sa portée; dans le concret, il sait compter cependant; dans l'abstrait, les lois des nombres qui ressortissent à la science mathématique lui échappent. Mais précisément la connaissance religieuse qui est la sienne ne se rapproche pas du type de la science mathématique : il est religieux, mais sans avoir formulé une théodicée; les lois psychologiques qui régissent la constitution intellectuelle sont en elles-mêmes indépendantes du degré de civilisation : seuls les résultats de l'activité mentale varient suivant la puissance de réflexion de chaque époque et de chaque individu. Les principes existent, à l'état confus, dans tout esprit, mais tout esprit n'en sait pas dégager les déductions fécondes qui forment les sciences. Dès lors l'objection tirée de la mentalité du sauvage n'a pas de valeur, surtout si l'on considère qu'il apporte en fait dans la formation de sa conscience religieuse des éléments de spéculation très réels, quoique rudimentaires.

Il reste donc que par cette connaissance spontanée de Dieu on n'entend ni une donnée immédiate au sens de l'innéisme, ni une perception interne au sens de l'immanentisme, ni une perception sensible externe au sens de Max Müller, ni, comme Gratry, une appréhension intellectuelle immédiate. La connaissance de Dieu relève de l'ordre intellectuel, et dans l'ordre intellectuel, de l'abstraction. Elle est réalisée en nous par une induction laborieuse qui se développe avec l'éveil progressif de la raison. Cette spontanéité, l'École, pour la signaler, parle parfois de connaissance innée, naturelle, *inseminata*, *indita*, *congenita*..., comme elle le fait pour les idées premières et les premiers principes spéculatifs et moraux.

Mais saint Thomas a pris soin d'expliquer comment il fallait interpréter ces expressions. Il réfute l'intuitionnisme anselmien, en indiquant comment la connaissance de Dieu a pu paraître innée, en raison de son caractère naturel : « cognitio dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse [1] ». Et voici qui est plus lumineux encore : « Sed tamen ejus cognitio nobis innata dicitur esse in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse [2]. » Ce texte marque exactement les positions respectives de la connaissance spontanée et du système intuitionniste [3].

1. *De veritate*, q. X, art. 12, ad 2.
2. *Op.*, XXXIV, *in Boetium*, q. I, art. 3.
3. Kleutgen, *Philosophie scolastique*, t. II, diss. V, ch. 2 et 3. — Vacant, *De nostra naturali cognitione Dei*, Paris, Taranne, 1879.

III

LA CONNAISSANCE SPONTANÉE DE DIEU ET L'INTELLECTUALISME.

Comment cette solution du spiritualisme n'est pas une solution singulière, on l'apercevra mieux encore, si l'on considère les liens étroits qui rattachent la psychologie religieuse à la psychologie générale. Tandis que l'immanentisme en est réduit à voir dans la connaissance religieuse une opération sans analogue, pour lui conserver quelque valeur dans le relativisme universel du savoir, la philosophie du spiritualisme chrétien repousse toute explication qui pourrait paraître un expédient; elle enseigne que Dieu, réalité intelligible, est atteint par le même procédé qui vaut pour toutes les réalités intelligibles. L'esprit s'élève du domaine sensible au domaine métaphysique en vertu du même effort, et suivant la même méthode, qu'il s'agisse de Dieu, de l'âme, ou du monde. Comme on a dit que l'homme est par essence raisonnable, c'est-à-dire qu'il connaît non pas ordinairement par intuition, mais le plus souvent par voie discursive, on peut ajouter avec la même rigueur philosophique qu'il est un animal métaphysicien, et un animal religieux. Ces trois désignations s'unissent pour qualifier une même nature et une même opération fondamentale. Le positivisme ne s'était donc pas trompé qui, après avoir exclu l'esprit théologique, voulait retrancher l'esprit métaphysique. Comte avait justement déclaré que l'un n'était que la forme plus abstraite de l'autre. D'où la nécessité de

les envelopper dans la même proscription. Pour le même motif, le spiritualiste soutient qu'il existe une solidarité étroite entre la métaphysique et la religion, la connaissance rationnelle et la connaissance religieuse ; il proteste vivement contre cette prétention de l'immanentiste d'opérer une scission dans l'homme en imaginant des types de connaissances spécifiquement différentes, connaissance scientifique, connaissance philosophique, connaissance religieuse. La théodicée tient indissolublement aux autres parties de la métaphysique ; et la psychologie religieuse n'a pas d'autres lois que les lois de la psychologie générale.

Sans insister sur une vue qu'il sera utile de compléter, il y a intérêt à montrer, en se tenant dans la même idée, que la distinction entre la connaissance spontanée et la connaissance réfléchie n'est pas non plus spéciale au phénomène religieux. Depuis longtemps l'École avait marqué l'existence d'une double logique, la logique spontanée ou naturelle, la logique réfléchie ou artificielle. Devançant cette observation de Comte que les sciences commencent à pratiquer leur méthode avant de la définir théoriquement, elle enseignait que la jeunesse des sciences ou de l'élaboration philosophique, pas plus que la jeunesse des hommes, ne connaît l'hésitation et le doute, point de départ du savoir réfléchi ; que les démarches spontanées de l'esprit témoignent dans tous les domaines d'une sereine et confiante assurance ; que, comme l'homme mûr, instruit par l'expérience, se prend à hésiter avant d'agir, ainsi la philosophie, troublée par la contradiction des systèmes qu'elle a produits, doute d'elle-même et inaugure la critique ; et que de même la science, en présence de l'accumulation de ses recherches, discute sur la valeur des méthodes et l'objectivité des résultats. Dans ces divers cas l'effort réfléchi peut aboutir à nier la valeur des

acquisitions spontanées. Comme l'homme naturellement religieux deviendra par critique un incroyant, par critique aussi la raison se combattra elle-même et la science essaiera de prouver qu'elle n'est qu'une construction artificielle.

Il y a donc une logique naturelle, comme il y a une théodicée spontanée. D'instinct l'esprit raisonne conformément à certains principes qui le dirigent; et dans le détail des diverses sciences, il applique la méthode qui convient. Une critique implicite du témoignage existe qui devance la connaissance des règles de la science historique; des variétés d'expériences sont réalisées qui anticipent sur les lois de l'expérimentation, dans les sciences de la nature. On sait aussi que la connaissance de la moralité apparaît avant la science de la morale; les premiers principes moraux, leurs applications immédiates, les conclusions les plus prochaines sont affirmés spontanément par tout esprit. Il convenait que tout homme, être moral, connût les règles de sa conduite, sans attendre d'en avoir fait l'objet d'une science; ici aussi les lumières naturelles ont éclairé la route à suivre avant qu'intervînt la réflexion. Ajoutons encore qu'il existe une psychologie spontanée, l'affirmation par l'individu de sa propre liberté, la connaissance des secrets ressorts qui meuvent une volonté, et tout autant une métaphysique implicite par la croyance à la valeur objective des sens et de la raison. On l'a dit souvent, et cette remarque a pour nous son utilité : le sens commun est dogmatiste.

Le développement de la connaissance de Dieu suit donc la loi générale de l'élaboration philosophique, en logique, en morale, en critériologie, aussi bien qu'en théodicée. Et il convient de signaler encore que par un autre côté la solution sur l'origine et la nature du phénomène religieux s'accorde pleinement avec l'ensemble de la doctrine spiritualiste sur

les relations de la connaissance et du sentiment.

Cette solution, on l'a vu, est une solution nettement intellectualiste, mais non pas de cet intellectualisme que l'on croit bien à tort celui de la philosophie chrétienne. Tout en affirmant la priorité chronologique de l'élément intellectuel, elle sait reconnaître la part de chaque faculté dans cette résultante et même la prédominance ordinaire, chez beaucoup, de l'élément affectif en raison du retentissement de l'esprit sur le cœur. Le phénomène religieux ne ressortit uniquement ni à la raison pure, ni à la raison pratique, mais à toutes les deux dans leur unité d'essence et leur harmonie fondamentale : il sort *ex integra causa*, de tout l'être : solution synthétique qui tend à concilier la doctrine trop exclusive du pur intellectualisme et celle plus exclusive encore de la philosophie de la volonté.

Intellectualisme ne signifie pas en effet que l'homme est seulement une intelligence, mais qu'il est avant tout une intelligence, de telle sorte que le sentiment est, à son origine, subordonné à la pensée. Il demeure le sentiment d'un être raisonnable, et par suite suppose déjà la connaissance. Pour parler le langage de l'École, le fait religieux consiste *essentialiter* à la fois dans la connaissance d'un Être transcendant et les aspirations vers lui, et *radicaliter*, dans la connaissance qui suscite par voie de conséquence les aspirations du cœur. Or, on se souvient que saint Thomas a soutenu la même doctrine dans l'analyse du bonheur final. Le bonheur d'une nature raisonnable implique nécessairement et la satisfaction de son esprit par la connaissance de la vérité, et l'apaisement du cœur par l'amour du souverain bien. Mais l'élément premier d'où l'autre dérive est d'abord la satisfaction du besoin de l'esprit. A son tour la contemplation de la vérité suscitera l'amour, dans les profondeurs de l'âme hu-

maine... Il serait aisé de montrer que l'analyse du sentiment esthétique a aussi découvert, sous la simplicité apparente du phénomène, la réalité d'une connaissance antérieure. Concluons donc que l'homme va d'abord vers Dieu, comme il va vers le vrai et le bien, par sa pensée : « Toute la dignité de l'homme est dans la pensée »... A ce jugement, le spiritualisme chrétien adhère. Pour lui, la raison n'est pas le tout de la vie supérieure de l'homme, mais elle est au principe de tout.

A la question si souvent posée : La religion est-elle une vie ou une doctrine, une spéculation ou une règle de conduite, on peut apporter maintenant la solution. S'il s'agit de savoir comment et par quels éléments psychologiques la religion s'éveille dans le cœur de l'homme, il faut déclarer nettement qu'elle est d'abord une doctrine, entendez non une doctrine scientifique, mais une connaissance spontanée. Si l'on cherche à déterminer la finalité du phénomène religieux, ce à quoi il tend comme à son terme naturel, on n'hésite pas à dire qu'il a pour aboutissant normal la vie, l'action totale, la pratique. Affirmer que la religion est une vie est donc susceptible d'un sens légitime, bien différent de l'interprétation pragmatiste : une vie, d'abord parce que ce que l'on conçoit, c'est l'existence, la nature, les attributs de l'Être vivant par essence ; ainsi la connaissance religieuse est en elle-même une vie, en raison de son objet ; ensuite parce que l'acte même par lequel on connaît Dieu est un acte éminemment vital. La notion de la vie est trop compréhensive pour qu'on puisse arbitrairement, avec le pragmatisme, la restreindre aux manifestations extérieures de la conduite pratique, ou aux phénomènes de sensibilité ; elle est surtout intérieure et tout autant intellectuelle et morale dans l'homme que sensible. On a parlé avec bonheur d'expression de la « vie de l'esprit », car l'esprit vit la vé-

rité. De ce fait encore la connaissance religieuse peut se dire une vie. Enfin, cette désignation se justifie encore si l'on considère que le résultat naturel de toute connaissance est l'action, qu'il y a une relation étroite, logique, entre ce que l'on sait et ce que l'on fait, et que la conduite pratique, si rien ne vient s'interposer, n'est pas autre chose que la manifestation des convictions profondes de l'esprit et des aspirations du cœur.

Par là encore nous arrivons à saisir le lien qui unit la vie religieuse à la vie intellectuelle et morale. Car elles ne sont pas séparées, ni elles ne se rejoignent seulement à leur terme en une synthèse artificielle, selon l'interprétation des symbolo-fidéistes et des évolutionnistes, par la nécessité où se trouve l'homme d'unifier ses connaissances et sa vie. Cette unité est autrement intérieure ; ce lien existe dès le début de la vie religieuse puisqu'elle naît d'une connaissance de l'esprit et d'un mouvement du cœur ; par là aussi on peut expliquer la réaction profonde de la conduite sur les convictions, de la pratique sur la croyance.

En dernier lieu, il faut noter la complète harmonie de cette solution intellectualiste avec l'existence d'une révélation dogmatique. Celle-ci s'adresse directement à l'esprit pour l'éclairer de nouvelles lumières ; mais elle n'y demeure pas à l'état de vérité purement théorique, elle y est reçue comme vivante et a des conséquences dans la direction de la vie. Croire dispose à agir. L'homme pratiquant n'est qu'un croyant logique. Et Jésus peut bien dire qu'il est venu sur la terre « *ut vitam habeant* », promesse qui se réalise en partie par la grâce et dans sa plénitude par la vision intuitive et l'amour qui la suit nécessairement, ultime synthèse, dans l'être religieux, de la doctrine et de la vie, de la connaissance et de l'amour.

CHAPITRE DEUXIÈME

VALEUR DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE.

L'effort du spiritualisme pour unir étroitement la vie religieuse à la vie raisonnable de l'homme a pour résultat, semble-t-il, d'assurer solidement la valeur de la connaissance religieuse. Mais ce qui est à nos yeux une garantie d'objectivité devient pour d'autres un vice radical. En s'introduisant dans la théodicée, pour l'organiser scientifiquement, la raison aurait, assure-t-on, pour nécessaire effet de la rendre symbolique et relative. Ce serait le fâcheux privilège de la raison de ne pouvoir toucher aux réalités sans les déformer. Qu'il s'agisse de connaissance philosophique, de connaissance scientifique, de connaissance religieuse, la condition serait la même. L'élaboration de l'esprit travaillant sur le donné primitif, nous dit-on, le modifie, le transforme ; on s'éloigne du réel dans la mesure où l'on marche vers l'abstrait. Insister sur le caractère abstrait de la connaissance de Dieu a donc pour résultat de compromettre sa valeur ; et il y a lieu d'en dire autant pour toute dogmatique, en tant qu'elle est œuvre rationnelle. Toutes les formules, métaphysiques, scientifiques, théologiques, entraînent avec elles des éléments en partie conventionnels et provisoires qui les rendent subjectives.

C'est sous l'influence de cette théorie générale que les modernistes concluent à l'impuissance d'atteindre Dieu autrement que par intuition. En faveur de cette

thèse ils se réclament et des analyses de la psychologie et de la critique scientifique. « La philosophie des sciences a déjà démontré de son côté tout ce qu'il y a de conventionnel dans chaque science, et l'analyse psychologique a révélé les éléments subjectifs et personnels qui contribuent à la formation de la connaissance abstraite. En sorte qu'aujourd'hui il n'est plus possible de parler d'une faculté intellective qui s'exerce en dehors de toute influence de conscience et atteigne une certitude et une vérité qui soit « adæquatio rei et intellectus[1] ». Il est donc nécessaire de discuter brièvement ces objections avant d'en venir à la critique directe de la valeur de la connaissance religieuse.

1. *Progr. des modern.*, p. 115.

I

LES OBJECTIONS DE LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE.

Les difficultés psychologiques sont surtout empruntées, dans le modernisme français, à la philosophie de M. Bergson. Pour lui, il existe deux modes radicalement différents de connaissance : le concept et l'intuition. La logique qui s'exprime en concepts est la substitution progressive d'un schématisme mental aux réalités objectives. Pour penser les objets, pour systématiser leurs représentations, l'esprit leur fait subir une adaptation. Dans le chaos expérimental des faits la raison établit un ordre, mais cet ordre reflète surtout la loi la plus impérieuse de sa nature, le besoin d'unité. Ainsi la connaissance rationnelle se constitue par une série d'apports logiques qui viennent se superposer au donné primitif, au point de le faire disparaître progressivement, comme dans l'arbre, à chaque printemps, les couches nouvelles ensevelissent toujours plus profondément les couches anciennes. Un système est donc un revêtement, et un concept une œuvre en partie artificielle. Le travail d'élaboration suppose un incessant compromis entre la nature et l'esprit, l'apport de l'esprit dépassant, dans la mesure de son progrès logique, la part de la nature. Entre les réalités et nous un voile mental s'est lentement interposé, qui résulte de nos habitudes intellectuelles, des exigences du discours. La réflexion est l'œuvre mauvaise qu'il faut

bannir, celle qui compromet tout; l'intellectualisme qui l'exprime, voilà la source unique des erreurs, l'intellectualisme, « ce péché originel de la pensée »[1].

Si l'on essaie de comprendre le pourquoi de cette influence néfaste attribuée à la raison, il semble que l'on peut ramener à trois principaux les griefs de la philosophie nouvelle à son endroit.

Le système bergsonnien appuie d'abord sur la vie de l'esprit. Comme la vie transforme tout ce qu'elle s'assimile en le soumettant à une perpétuelle adaptation, ainsi l'œuvre de l'esprit est une œuvre vivante, parce que l'esprit, au lieu de recevoir passivement le donné, le moule dans certaines formes de pensée qu'il lui impose temporairement. Cette activité, dès qu'elle est reconnue, a pour effet de rendre la connaissance en partie conventionnelle et aussi en partie variable. Restaurer les droits de l'activité, c'est donc nier que les objets soient introduits en nous à la manière d'une chose, d'un fait, fruit d'une pure donnée extérieure. Dans cette affirmation on peut voir, croyons-nous, l'idée maîtresse de l'immanence, et la revendication de l'autonomie de la pensée. En face du positivisme et de l'empirisme spencérien, tout autant que de la critique kantienne, la philosophie nouvelle appuie sur cette activité, si longtemps méconnue. Pour l'empirisme, l'esprit est transformé en face de la réalité en une sorte d'appareil enregistreur; il observe des liaisons et note leur régularité ; les choses viennent plus agir sur lui qu'il n'agit sur les choses; le fait prime l'idée, le positif domine le spéculatif. L'évolutionnisme spencérien, bien qu'il semble faire une place plus grande à l'activité intérieure, aboutit au même résultat; car il a mis l'activité dans les choses et la passivité dans l'esprit; au milieu du

1. Bergson, *Matière et mémoire*, 1896. — *L'évolution créatrice*, 1907. — *Rev. de mét.*, 1903, « Introduction à la métaphysique ». — Le Roy, *Rev. de mét.*, articles de 1899 à 1907.

mouvement universel, l'esprit demeure seul immobile, parce qu'il porte le poids des habitudes de pensée ancestrales, sorte d'alluvions que les faits, par leur contact répété, ont déposées lentement dans l'intelligence de nos pères. De son côté le subjectivisme kantien, tout en paraissant accorder une part très large à la spontanéité de l'être pensant, ne la remplace-t-il pas par une sorte d'automatisme? La schématisation, l'application mécanique de certaines catégories à certaines intuitions sensibles, est-elle autre chose? A l'encontre de ce système, il faut soutenir que la pensée est le travail d'un être vivant.

Mais vie de l'esprit et subjectivité apparaissent comme corrélatifs. Cette activité ne peut en effet s'exercer qu'en modifiant le donné, en se l'assimilant; et cette assimilation suppose une modification de sa nature. Réfléchir signifie adapter et non pas recevoir.

En second lieu, le rationnel est une déformation du réel, en tant qu'il substitue le statique au dynamique, l'immobilité du concept au perpétuel devenir des choses. La nature a pour essence une mobilité de tous les instants : il n'existe pas des choses faites, mais seulement des choses qui se font; ou plutôt, celles-ci ne sont pas, elles deviennent. Reprenant la vieille thèse du philosophe grec, la philosophie bergsonnienne passe maintenant de l'activité de l'esprit à l'activité des choses. La vie est partout, avec son incessante immobilité. Mais comment l'homme exprimera-t-il ce réel mouvant? Par besoin de stabilité personnelle, par nécessité sociale, il solidifiera en concepts ce qui de sa nature est essentiellement fluide. Penser, discourir, implique donc la substitution de l'immobile au mobile, de ce qui demeure à ce qui passe, du concept rigide aux flots mouvants du devenir. Penser un objet, c'est donc prendre sur sa mobilité une ou plusieurs vues immobiles; raisonner,

c'est s'installer dans des concepts tout faits et s'efforcer d'y prendre, comme dans un filet, quelque chose de la réalité qui passe. Il convient donc d'affirmer à la fois que le mouvement est antérieur à l'immobile, mais que l'intelligence ne l'exprime qu'en fonction de l'immobile. Dans la perpétuelle variation des êtres, l'esprit s'attache à marquer des stations réelles; et ce schématisme de la raison prouve encore la relativité de la connaissance qu'elle enveloppe dans la fixité de ses concepts. Car le devenir, l'écoulement, l'élan créateur, le mouvement vital, voilà la réalité; le permanent, le statique, l'inerte, voilà la logique.

Une troisième erreur inhérente au travail rationnel consiste dans la substitution du discontinu au continu; c'est le procédé du morcelage dont parle si souvent la philosophie bergsonnienne. Elle se pose, comme on le sait, en philosophie de la continuité. En leur fond, les êtres ne sont pas seulement soumis à de perpétuels changements, mais les changements s'opèrent par d'insensibles liaisons; ils ressemblent moins à des états qui se succèdent qu'à des flots qui se compénètrent. Dans la conscience, les faits psychologiques ne se juxtaposent pas du dehors, mais s'unissent du dedans, même réalité qui évolue, fleuve aux tourbillons indistincts. De même la nature participe à cette continuité; dans la nature en effet il n'y a ni barrières, ni cloisons. Les corps que par habitude nous détachons les uns des autres sont noyés dans cet océan aux mouvements incessants. C'est le propre de la vie, à tous ses degrés, de se modifier sans cesse, d'évoluer sans secousses et sans coupures.

Mais, ici encore, la pensée a besoin de procéder à la fois par perceptions solides et par conceptions stables. La conscience réfléchie se refuse à une représentation toute dynamique : elle aime les distinctions tranchées qui s'expriment sans peine par des mots, et les choses aux contours définis comme

celles qui s'aperçoivent dans l'espace ; aussi, par une illusion familière, ces états intérieurs, elle les projette dans un espace idéal, elle les déroule, les distingue. Réfléchir, c'est avant tout isoler, détacher, juxtaposer des états de conscience. Le morcelage que la conscience réfléchie introduit en nous, la vie pratique et la nécessité sociale l'introduisent dans la connaissance du dehors. Percevoir exprime déjà une abstraction, un choix. Nos besoins sont des faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y découpent des corps distincts; dans la réalité perçue nous opérons des simplifications, des arrangements. Pour la vie pratique, nous lions des phénomènes entre eux afin de former des lois qui nous permettent d'agir; pour la vie sociale, nous enfermons des choses continues et mouvantes dans ces concepts à formes déterminées. Au continu primitif répond le morcelage de la réflexion.

La relativité de la connaissance rationnelle résulte donc de ce triple travail de déformation. Sur ce point la critique kantienne a raison; mais son tort est de n'avoir pas considéré qu'il y avait une autre méthode, celle-là légitime, pour atteindre le réel. Il faut se débarrasser de tout ce schématisme, œuvre de l'abstraction, pour revenir à l'intuition primitive. Cette intuition sera en tous les domaines la saisie immédiate, vraie, vivante, du réel vivant ; elle atteindra d'un coup l'absolu. Philosopher suppose donc une interversion de la manière habituelle de penser, une véritable régression, un retour à cette intuition, antérieure à la dissociation conceptuelle. « Au delà de la logique », voilà la formule nouvelle de la métaphysique future. Les doctrines qui s'appuient sur l'intuition échappent donc à la critique kantienne dans l'exacte mesure où elles sont intuitives. Empirisme et kantisme se trouvent ainsi dépassés. Est relative sans doute la connaissance symbolique par concepts

préexistants qui va du fixe au mouvant ; est objective, la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses. La raison déforme la réalité ; l'intelligence intuitive la découvre dans sa pureté originaire.

On comprend dès lors pourquoi les partisans de ce système ont essayé de relier à une philosophie de l'intuition une apologétique de l'intuition. Si toute connaissance abstraite est fausse, la connaissance abstraite de Dieu est entachée du même vice. Si le réel est atteint seulement par une intuition, Dieu réel, s'il est connu, doit tomber sous les prises de l'aperception interne. L'immanence religieuse naît ici de l'extension, au domaine religieux, d'une théorie de philosophie générale.

* * *

Or, que l'intuition soit au début de toute connaissance, garantisse sa valeur et rende possible son développement, voilà ce que la philosophie traditionnelle a fortement et depuis longtemps mis en lumière. La sensation n'a de valeur en effet, pour elle, que parce qu'elle découle de l'union momentanée du sujet et de l'objet dont elle est l'acte commun, suivant la formule aristotélicienne. Ainsi, aux premiers pas de la connaissance, le monde et l'être vivant se rencontrent dans une aperception immédiate. Supprimez ce contact initial, et le monde sera irrémédiablement perdu pour l'homme ; et ses efforts seront vains pour sortir de lui-même. Où donc trouvera-t-il le point d'appui nécessaire ? De même la vie intellectuelle a pour point de départ une double intuition : celle de l'intelligible dans le sensible, qui a pour résultat l'idée, celle de l'accord de deux idées que l'esprit affirme dans un jugement. Antérieurement à la réflexion, et condition nécessaire de son

exercice ultérieur, idées et principes premiers fournissent la base solide sur laquelle il sera possible d'élever la science; et, par la même nécessité, la vie morale est suspendue à la claire vue des principes premiers moraux, se rattachant étroitement d'ailleurs aux jugements spéculatifs. Faute de cette matière primitive, la réflexion n'aurait nul contenu pour y appliquer son analyse; et le progrès scientifique ne se produirait pas; car il demande un point de départ absolu, pour y appuyer ses apports successifs. Et qu'on le remarque, il ne s'agit pas ici pour l'esprit de se donner à lui-même, par un libre décret, ces postulats acceptés en vertu d'une convention tacite, par nécessité d'affirmer, par besoin de croire. Ces jugements premiers ne sont affirmés que parce qu'ils sont vus. Leur vérité relève donc bien de l'intuition. L'adhésion de l'esprit avant toute démonstration s'explique, non par l'insuffisance de leur lumière, mais par la vive clarté dont ils éblouissent l'intelligence.

Nous pouvons donc conclure qu'une métaphysique n'a de valeur objective qu'à la condition de se réclamer d'une intuition, et que la philosophie de l'École, plus que toute autre, a reconnu cette intuition, à l'éveil de la vie sensible, de la vie intellectuelle et de la vie morale.

Seulement la scolastique n'admet pas qu'il y ait une différence essentielle entre la raison, qui connaît *per discursum*, et l'intelligence qui découvre *per simplicem apprehensionem*. Cette coupure radicale que, par une contradiction singulière, le système qui se dit une philosophie de la continuité établit entre l'intuitif et le rationnel paraît une distinction factice.

Là est le vrai nœud du débat : l'étude des relations entre l'intuition et la connaissance discursive. Or depuis longtemps l'École a fortement esquissé la

théorie de leurs rapports avec sa distinction de l'*intellectus* et *ratio;* seulement, au lieu de les opposer, comme M. Bergson, elle avait montré la différence accidentelle et l'essentielle identité. Et il est curieux de remarquer que la philosophie que l'on accuse d'élever des barrières fictives avec sa doctrine des facultés a précisément insisté sur l'unité profonde de l'intelligence, sous la dualité de ces aspects.

Certes l'École ne méconnaît pas la supériorité de l'intuition sur le travail rationnel; par l'abondance de sa lumière, par la rapidité de son procédé, la connaissance intuitive est l'œuvre parfaite vis-à-vis du discours : « ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quietem vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti[1] ». Et S. Thomas écrira que bien que la connaissance rationnelle soit le procédé propre de l'homme, celui-ci a cependant quelque participation à cette découverte de la vérité par vue immédiate qui convient aux natures supérieures. Sous le point de vue de la certitude, cette infériorité est encore manifeste; car il n'y a pas de place pour l'erreur dans la simple appréhension du réel, tandis que les chances de se tromper augmentent dans l'élaboration rationnelle, par diminution de l'attention, par intervention d'éléments affectifs qui influeront sur le jugement : causes qui, à la vérité, tiennent non à la nature de la raison, mais à des facteurs accidentels. Comme la vision sensible diminue à mesure que l'on s'éloigne de la lumière, la vision intellectuelle s'affaiblit en avançant dans la complexité des objets, loin de l'évidence des principes. Il n'y a donc rien dans la constitution de la raison qui la vicie radicalement : ce péché originel du discours n'existe pas.

Cette réserve faite, ajoutons que l'École a magis-

1. S. *Th.*, Iª, q. LXXIX, art. 8. — *De veritate*, q. XV, art. 1.

tralement et définitivement démontre l'essentielle identité de ces deux aspects; ni dans les deux actes, ni dans les deux procédés, il n'y a rien qui soit totalement différent. Une première preuve en est fournie par l'analyse même des objets, et l'on sait assez que les actes sont spécifiés par leurs objets, comme les facultés par leurs actes. Or, dans les deux cas, l'objet à atteindre reste le même : l'universel, l'intelligible. Connaissance immédiate et connaissance médiate indiquent seulement la manière dont on parvient au but, non la différence du but. Ici, je suis arrivé sans effort; là, la route a été plus laborieuse, mais elle m'a conduit au même terme.

De plus le travail discursif suppose à son point de départ la connaissance intuitive et c'est à elle qu'il aboutit; il la suppose ainsi à son début et à son terme : il est enfermé entre deux appréhensions. Comme on l'a signalé plus haut, la raison ne se meut et ne s'éclaire qu'en s'appuyant sur l'immobilité lumineuse de ses principes; et à l'encontre de la théorie bergsonnienne qui place le mouvement dans l'intuition et le statique dans le discours, saint Thomas explique comment le mouvement procède toujours de l'immobilité. La marche de l'esprit suppose la fixité d'un point d'appui, tout comme la marche corporelle, et le mouvement n'existe que par l'ébranlement initial; au lieu que l'intuition soit le résultat d'une régression à partir du discours, le discours ou d'élaboration rationnelle n'est rendu possible que par la perception intellectuelle antérieure : ainsi en est-il dans le développement de toute certitude. Le travail discursif a pour mission de rendre explicite ce qui était implicite, démontré ce qui était seulement aperçu, scientifiquement connu, ce qui relevait de la certitude vulgaire. La raison suppose donc l'intuition au point de départ de sa recherche. Il serait facile de le vérifier par l'étude de quelques exemples em-

pruntés aux diverses sciences. La géométrie n'est susceptible de découvrir de nouveaux théorèmes que si elle accepte des axiomes ; l'analyse psychologique ne peut s'exercer que s'il y a eu un donné primitif saisi par l'intuition de la conscience; la science morale ne progresse qu'à partir de points définitivement acquis. Partout l'immobile représente la condition essentielle d'un développement [1].

Mais c'est aussi à une intuition que la connaissance discursive aboutit comme à son terme, puisqu'elle tend à la manifestation d'une évidence; elle a pour but de faire apparaître en une lumière plus vive, par une série de comparaisons, des vérités jusque-là demi-cachées ou entièrement inconnues. Et dans ce résultat de la démonstration faut-il voir autre chose que ce que nous nommerions volontiers une intuition laborieuse? Ces deux actes de l'esprit se compénètrent donc nécessairement, plutôt ils ne sont que deux aspects différents d'un même acte : « ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminum vero quantum ad viam judicandi [2] ».

Cette essentielle identité de l'intuitif et du rationnel, on pourrait encore la montrer en insistant sur les lentes dégradations par où l'un devient l'autre. Examinez le spectre solaire et voyez ces couleurs diverses qui se succèdent, sans qu'il soit aisé de dire à quel point exact l'une finit et l'autre commence. Cette fusion de tonalités se retrouve dans les liaisons de l'immédiat et du discursif. Dans la science géométrique, par exemple, est-il rigoureusement facile de séparer les vérités saisies par pure aperception de celles qui sont l'objet d'une démonstration? Pour des esprits d'une pénétration différente, la ligne

1. Cf. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Alcan, 1908, 2e p., ch. II.
2. *De veritate*, q. XV, art. 1er.

n'est-elle pas variable qui sépare l'une de l'autre? Et combien de théorèmes qui appartiennent pour nous à la connaissance discursive avaient été découverts par les intuitions du génie d'un Pascal! Bien plus, le même esprit, suivant le développement de sa culture, apercevra par la suite comme évident ce qui auparavant pour lui ne l'était pas. Où finit aussi l'intuition en science morale, et jusqu'à laquelle des applications immédiates peut-elle s'étendre, pour l'ignorant, pour le philosophe? Entre l'intuition et le concept il n'y a pas plus de coupure qu'en physique entre les vibrations inaperçues et celles qui amplifiées deviennent lumineuses ou sonores. Il existe seulement ici une lente dégradation de lumière qui fait évanouir peu à peu les clartés de l'évidence.

Concluons donc que l'acte rationnel est une participation de la connaissance intuitive, qu'entre eux deux il y a, non l'opposition, mais la différence du moins au plus, de l'imparfait au parfait. Il faut affirmer deux *modes*, non deux *natures* de connaissance; la valeur de ces deux procédés est donc en soi la même; on ne peut déclarer l'une objective, réelle, absolue, l'autre subjective, symbolique, relative. Certes nous ne méconnaissons pas l'intérêt et la grandeur d'une tentative qui veut ramener la métaphysique à une expérience immédiate, et par là dépasser ensemble le positivisme et la critique kantienne. Mais précisément le positivisme ne reconnaîtra jamais que nous puissions avoir cette expérience de la nature du monde, de la nature de l'âme et à plus forte raison de Dieu, et l'effort est désespéré qui, ayant sacrifié à l'analyse kantienne la valeur de la raison, essaie de sauver son opération la plus parfaite.

D'autant que ce retour à l'intuition première, comme moyen unique de salut métaphysique, paraît bien impossible. Comment se débarrasser de ce sché-

matisme mental, de ces habitudes de pensée nées des besoins de l'esprit et des nécessités sociales? Aussi facile serait en vérité se libérer des influences de l'éducation, du milieu, des données héréditaires, et, pour l'enseveli vivant, soulever son sépulcre qu'à la pensée vivante écarter ce poids mort des concepts qui l'écrase! Et puis comment la cassure établie entre le concept et l'intuition permettrait-elle de revenir de l'un à l'autre? Même d'ailleurs si le réel était saisi par simple vue, il ne saurait être pensé, car penser équivaut à déformer, l'œuvre logique produisant ses effets propres; encore moins ce réel pourrait-il être exprimé, sans le secours du langage et par suite sans un recours au morcelage des mots, des concepts. Voilà bien la contradiction où l'on se débat : condamner le travail rationnel et affirmer qu'il est impossible à l'esprit de s'en passer; exalter l'intuitif et avouer qu'il est étroitement lié à la connaissance discursive dans sa représentation intérieure, dans sa communication au dehors. A étudier cette théorie, il nous semble revivre l'époque lointaine où le scepticisme grec exposait ses vieilles thèses : le réel ne peut être connu; s'il était connu, il ne pourrait être pensé; s'il était pensé, il ne pourrait être exprimé.

*
* *

Il ne saurait être question ici de discuter à fond chacun des arguments de la philosophie nouvelle, mais l'on voudrait seulement exposer les lignes maîtresses de cette argumentation. Si rapide soit-elle, cette esquisse indiquera du moins les principes de solutions qui dominent le débat.

L'affirmation première du système bergsonnien consiste, on l'a vu, à lier ces deux idées : activité de l'esprit, et subjectivité de la connaissance. Or plusieurs interprétations de cette activité ont été fournies

qu'il importe de distinguer : 1° activité *régulatrice,* au sens de Kant, l'esprit imposant aux faits des concepts rigides, qui sont pour lui des données *a priori* et expriment des nécessités constitutionnelles définies une fois pour toutes, sorte d'infirmités congénitales de la vision intellectuelle ; leur intervention inévitable rend la connaissance nécessairement relative ; 2° activité *créatrice,* suivant le système de M. Bergson ; et les concepts n'ont alors ni la rigidité, ni l'immobilité des catégories kantiennes. Ces formes de la pensée, l'esprit les a construites lui-même par adaptation utilitaire, et les transforme lentement. Ceci nous expliquera pourquoi les immanentistes français réclament quand on oublie, disent-ils, la critique qu'ils ont faite du kantisme, théorie statique que leur dynamisme rejette ; mais il faut souligner qu'en fait le résultat est le même, puisque, ici aussi, la subjectivité s'introduit avec ces éléments étrangers à l'expérience. La différence porte sur l'origine de ces éléments, non sur leur existence ; 3° activité *d'élaboration*, d'après la philosophie de l'École, qui a pour objet de dégager l'intelligible universel en puissance dans le concret : et cette opération s'appelle proprement, non une création, mais une abstraction. Ce qui la caractérise, c'est son pouvoir d'exprimer le réel par la représentation intelligible qu'elle produit. Elle maintient donc l'objectivité de la connaissance, suivant son axiome : *Abstrahentium non est mendacium.* Activité et subjectivisme ne sont donc pas synonymes. Analysons brièvement les phases de cette activité intellectuelle telles que les décrit la scolastique.

L'activité de l'esprit se manifeste d'abord par une aptitude, une puissance, aptitude à connaître et à comprendre. Contrairement à l'empirisme qui ne voit dans l'homme qu'un pur récepteur, le spiritualisme traditionnel admet une réalité vivante, capable d'élaboration. S'il parle de table rase, c'est pour nier

l'existence d'idées préformées, non pour méconnaître la vie latente de l'esprit. En opposition avec l'innéisme, et plus spécialement avec le formalisme kantien, il traite l'intelligence de puissance, pour indiquer qu'elle ne contient rien, mais peut tout devenir, suivant la formule empruntée à Aristote.

Cette puissance est une puissance active. Si elle a besoin pour s'exercer de la matière que lui apporte la sensation, loin d'attendre, inerte, elle est tendue vers la compréhension, par une sorte d'effort anticipé. Cette inclination naturelle indique le rapport de finalité, l'attrait de la faculté vers son objet.

L'opération elle-même d'où naît la représentation intelligible suppose l'intervention active de l'esprit. Dans la connaissance sensible deux phases ont été distinguées : phase passive, ou action du monde sur les sens, phase active ou réaction de l'être vivant; l'une est la présentation de l'objet, l'autre sa prise de possession. De même cet acte vital existe dans l'élaboration intellectuelle. L'intelligence va chercher dans l'image la matière qui lui est nécessaire; elle éclaire l'intelligible, suivant la comparaison classique; elle le dégage par un effort positif qui exprime sa vitalité.

Un nouveau travail s'opère, celui de l'assimilation, ou de la spiritualisation de la connaissance. La théorie spiritualiste sur cette question est dominée par deux principes : nécessité d'une union entre l'objet et le sujet, l'objet devant être en quelque façon intérieur à l'intelligence : nécessité, pour réaliser cette union, d'une sublimation, d'une transformation qui adapte la représentation de cet objet à la nature de l'être qui le reçoit. Pour désigner ce double travail, la scolastique a pris son terme de comparaison dans cette opération organique qui figure le mieux cette intimité, et par analogie avec

la transformation de la nourriture en matière vivante par l'assimilation, elle appelle l'abstraction une assimilation vitale. Elle enseigne donc, en un sens qui ne nuit en rien à l'objectivité, une véritable immanence; et elle se refuse énergiquement à penser que la connaissance s'effectue par simple introduction en nous d'un fait brut, d'une « chose faite », d'une donnée extérieure, « à la façon d'un caillou dans un organisme »; et ce n'est que par une méconnaissance complète de sa doctrine qu'on peut l'interpréter ainsi.

Mais cette activité de l'esprit ne ressemble en rien au travail de l'homme sur la matière qui a pour résultat nécessaire de la modifier. Le sculpteur en taillant sa statue, comme le potier en façonnant l'argile, opèrent eux aussi une transformation. Or l'explication sensualiste a identifié le travail de l'esprit au travail sur la matière, puisque l'idée se produit par des images qui se rectifient les unes les autres. Dynamisme, progrès, tout cela, on doit l'affirmer de l'esprit, mais à la condition de ne l'entendre ni au sens du formalisme kantien, ni au sens de l'activité créatrice. Si la connaissance suppose une collaboration du sujet et de l'objet, cette collaboration ne signifie nullement un compromis. De l'intellectualisme scolastique on doit dire en toute vérité qu'il exprime une philosophie de la vie de l'esprit, une doctrine de l'activité; seulement il l'entend de la découverte de l'intelligible. Activité de l'esprit et subjectivité du concept : voilà deux thèses dont il était nécessaire de montrer la disjonction.

Cette interprétation de la vie intellectuelle nous permettra de répondre en même temps aux deux autres difficultés du système bergsonnien sur l'immobilité et la discontinuité artificielle de l'œuvre logique opposées à la mobilité et à la continuité des êtres réels.

Si l'on veut comprendre d'où sort cette doctrine, il faut bien saisir qu'elle a une origine psychologique ; elle part d'une certaine conception de la vie intérieure que, par extension, elle applique à la compréhension du monde. Au fond, la méthode est essentiellement anthropomorphique. En voici l'aveu significatif : « La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres [1] ». « La durée est d'essence psychologique ». Tous les êtres évoluent donc à l'imitation de la vie psychologique. Toute réalité implique mobilité, continuité, par décalque de la vie psychologique. Le devenir des choses reproduit l'écoulement des états intérieurs.

Or cette méthode pose en principe une assimilation qu'il faudrait démontrer : toute réalité n'imite pas la vie psychologique, et une illusion : la vie psychologique n'est pas uniquement mobilité.

A qui observe sa propre existence, la conscience de la variété, de la multiplicité des phénomènes intérieurs, apparaît toujours davantage ; le flot incessant de la vie en mouvement avive en lui le sentiment ou la tristesse de sa perpétuelle instabilité ; et c'est la misère de sa condition de ne pouvoir fixer pour toujours une pensée ou une joie. Durer est pour lui surtout changer. Mais si l'être change, il ne change pas tout entier. Bien plus, sa persistance demeure la condition nécessaire du son changement. Qui donc s'apercevra de ce qu'il était hier et de ce qu'il est aujourd'hui, pour affirmer la différence, s'il n'y a pas permanence du sujet qui apprécie? S'il n'y a pas de spectateur immobile pour regarder, sur les rives du fleuve, les eaux se presser

1. BERGSON, *Rev. de mét.*, 1903, p.26.

dans leur course, elles s'écouleront sans doute, mais nul ne le saura. Tout entier à la scène qui se déroule devant lui, l'observateur s'oublie lui-même, et ne pense plus qu'il demeure, tandis que les eaux s'éloignent. L'affirmation du perpétuel devenir intérieur sort d'une illusion de la conscience réfléchie. Dans une aperception synthétique, la conscience spontanée avait manifesté à la fois la persistance du sujet et la mobilité du phénomène; par réflexion, le sujet se dédouble pour ne plus considérer que le fait. Ici aussi le spectateur s'est oublié.

Ainsi en est-il de la réalité ontologique. Dans la nature, tout devient sans doute; et l'École a fortement insisté sur la contingence des êtres créés. Mais elle affirme aussi que quelque chose d'eux demeure. La durée exprime pour elle la synthèse de la multiplicité et de l'unité, du changement et de la permanence. A l'encontre du système d'Héraclite sur l'universel changement et de la théorie de Parménide sur l'absolue immobilité, Aristote par sa doctrine de la puissance réunit ces deux aspects incomplets pour les accorder, en attribuant la permanence à la substance et le changement aux accidents. Il est vrai que tous les êtres deviennent, et il n'est pas vrai qu'ils deviennent tout entiers.

Une distinction entre l'unité métaphysique et la continuité psychologique jointe à la remarque qui précède, nous aidera à répondre au troisième grief sur le morcelage.

Qu'il existe une unité métaphysique de l'homme qui n'est nullement rompue par la distinction des facultés, il importe de le déclarer à nouveau, en réplique aux accusations de l'immanentisme moderniste. « En considérant la faculté intellective en fonction de toute la vie intérieure de l'homme; en n'oubliant jamais la corrélation étroite qui existe entre la connaissance abstraite et l'opération; en abattant les

barrières factices que la psychologie scolastique plaçait entre la pensée et la volonté, nous agrandissons prodigieusement le domaine du connaissable[1] ». Or, pour justifier leur doctrine des facultés, les scolastiques, on le sait, insistent sur ce principe que là où il y a des objets et des actes spécifiquement différents, il faut reconnaître des facultés réellement distinctes ; si sentir, comprendre, vouloir, constituent des opérations vraiment distinctes, comment procéderaient-elles immédiatement d'un même principe? Mais on ne saurait oublier combien la même doctrine appuie sur l'unité substantielle de l'homme, sur son caractère de composé, de tout naturel ; les puissances tirent leur énergie d'une source d'activité fondamentale. d'une sève commune. Et beaucoup de ceux qui parlent sans cesse de la continuité de la vie psychologique et déclarent que l'âme entière intervient dans chacune de ses opérations, ne tiennent pas compte du corps ; ils établissent ainsi une discontinuité métaphysique, une division dans l'essence même de l'être.

Surtout par cette unité métaphysique s'expliquent ces influences réciproques des diverses facultés et de leurs actes sur lesquelles la scolastique a laissé des analyses si fouillées : rapports des sensations, des images et des idées, dans la formation de la connaissance ; relations de la connaissance, des états affectifs, des mouvements organiques dans la théorie des émotions ; solidarité étroite de l'intelligence et de la volonté, qui, au lieu de tendre à séparer la volonté de la raison pour mieux sauvegarder la liberté, n'hésite pas à l'y rattacher fortement, la liberté, suivant elle, ne pouvant pas être, si elle n'est pas rationnelle ; étude des influences des appétits sur les volitions et par elles sur les jugements spéculatifs et

1. *Progr. de modern.*, p. 115-116.

moraux, etc... Combien faux historiquement est le reproche immanentiste, cette brève et incomplète énumération le laisse à peine soupçonner.

Mais unité métaphysique n'entraîne pas nécessairement continuité psychologique. Ici aussi il y a lieu de dissiper une illusion de la conscience. Cette continuité, deux faits ont contribué à la faire croire réelle : la multiplicité des éléments qui se succèdent en nous avec rapidité, l'unité d'aperception qui les enveloppe. La multiplicité des états intérieurs est certes incontestable, et, à certaines heures, elle s'accélère au point qu'elle paraît se réduire à l'unité, ou à une vraie continuité; ainsi à mesure que les vitesses d'une dynamo augmentent, son mouvement est moins sensible; ainsi pour la rotation très rapide du spectre solaire qui produit la lumière blanche, ou d'un point enflammé qui donne l'impression d'un cercle. Que le mouvement se ralentisse, et la diversité des couleurs reparaîtra, et la mobilité de la dynamo ou la discontinuité de la flamme redeviendra perceptible; ainsi en est-il dans ces moments de ralentissement de la vie intérieure. D'autre part, il n'y a pas seulement multiplicité des faits, mais identité d'aperception. Par là la continuité psychique semble analogue de la continuité des images du cinématographe. L'unité vient ici de l'œil qui perçoit les impressions sans un intervalle suffisant pour apprécier leur séparation. L'unité de la conscience forme la trame de la vie psychologique, et lie entre eux des faits par eux-mêmes successifs.

Pourtant, vis-à-vis du monde extérieur, la connaissance ne s'effectue-t-elle pas par morcelage? Dégageons sur ce point la part de vérité, par une analyse rapide de la perception. Assurément tous nos sens opèrent des découpures dans les êtres matériels : tous choisissent, en ce sens qu'ils saisissent leur objet propre. A proprement parler, au début de mon

existence, j'épèle le monde. La connaissance sensible suppose une analyse. Mais bientôt je tends à la rectifier par une synthèse. Je restitue à un même objet les qualités qui avaient été perçues séparément; les sens eux-mêmes par associations étendent leurs perceptions acquises aux qualités qui d'abord leur échappaient. Ainsi la loi même de la division du travail m'a imposé ce morcellement; mais elle n'a pas dénaturé les réalités; elle a été un procédé, non un résultat définitif.

A son tour la connaissance intellectuelle s'effectuera par analyse et synthèse, *componendo et dividendo :* une analyse, dans l'acte d'abstraction qui sépare l'universel de l'individuel, et une synthèse puisque, pour comprendre, l'intelligence plonge à nouveau l'universel dans le particulier : « intellectus humanus non potest actu intelligere, nisi se convertendo ad phantasmata »; de même le jugement, et le langage qui l'exprime, impliquent ces deux actes successifs. Mais on aurait raison de remarquer que l'analyse prédomine dans l'exercice des sens, et la synthèse dans la vie intellectuelle. L'erreur de la philosophie nouvelle est donc ici encore une erreur d'exclusivisme; elle a décrit le premier procédé, non le second, et cela pour s'être arrêtée à la connaissance réfléchie, qui décompose pour mieux voir.

La psychologie ne nous a donc fourni, comme l'affirmait le modernisme, aucune démonstration de la relativité de la connaissance. En face de l'empirisme enregistreur et de l'idéalisme créateur, la doctrine scolastique de l'activité élaboratrice garde sa valeur entière, et par suite la connaissance sensible et intellectuelle leur objectivité.

II

LES OBJECTIONS DE LA CRITIQUE SCIENTIFIQUE.

Sur les résultats de la critique scientifique, telle qu'elle a été inaugurée depuis environ quinze ans par les travaux de MM. Duhem [1], Poincaré [2], Milhaud [3], Tannery, Picard [4], Le Roy [5], Wilbois, d'Adhémar [6], on s'arrêtera moins longtemps. Ou bien en effet ces conclusions sont strictement scientifiques, et on ne voit pas à quel titre le modernisme les étendrait à la connaissance philosophique, par une généralisation logique qu'il faudrait justifier; ou bien elles impliquent une conception philosophique, et dans ce cas, celle-ci, loin de sortir de la critique scientifique, la conditionne par avance. Dans cette hypothèse, dont on espère montrer le bien-fondé, cette seconde preuve se confondrait avec la preuve précédente déjà discutée.

Tout comme la philosophie bergsonienne insistait sur l'activité de l'esprit, la critique nouvelle se pose comme la condamnation par des hommes de science de l'empirisme scientifique. D'Auguste Comte à Stuart Mill, la conception dominante a été que la science relève seulement de l'expérience; dans les

1. *Rev. des quest. scientif.*, 1894. — *La théorie physique*, Rivière, 1906.

2. *La science et l'hypothèse*, 1902. — *La valeur de la science*, Flammarion.

3. *La certitude logique*, Alcan.

4. *La science moderne et son état actuel*, Flammarion, 1905.

5. *Rev. de mét.*, 1895 à 1907, articles divers.

6. Coll. *Science et religion*, Bloud, plusieurs opuscules.

résultats obtenus il faut voir seulement des condensations de faits : les axiomes, postulats, principes qui les supportent ou les dirigent, ont la même origine. Dans cette doctrine, l'esprit a reçu docilement les leçons de la nature : la science s'est peu à peu déposée en lui sans lui ; ainsi s'est produite cette adaptation progressive des lois de l'esprit aux lois des choses ; le fait scientifique est un pur donné, et la loi uniquement un résultat.

A l'encontre d'une conception aussi insuffisante, la nouvelle critique appuie sur l'incessante intervention de la raison dans l'œuvre scientifique ; pour elle, la science ne saurait être ramenée à un catalogue de faits ou à une collection de connaissances ; toute science est éminemment rationnelle, même la science expérimentale ; principes, définitions, postulats, offrent toujours « quelque chose qui dépasse le donné, qui est transcendant par rapport à l'expérience passée, et même par rapport à toute expérience future [1] ».

Le premier de tous, M. Duhem a réhabilité les droits de la raison, dans le domaine expérimental, et ce rôle de l'esprit, il l'a magnifiquement décrit récemment encore [2]. Pour lui une expérience physique ne consiste pas dans la constatation d'un phénomène, mais essentiellement dans son interprétation théorique. Il n'a pour sa part aucune répugnance à accueillir « au nombre des fondements sur lesquels reposera notre physique des postulats que l'expérience ne peut fournir » ; « la science serait impuissante à établir la légitimité des principes qui tracent sa méthode et dirigent ses recherches, si elle ne recourait au sens commun ». On ne pouvait mieux

1. MILHAUD, *La loi des quatre états*, *Rev. ph.*, 1902, p. 20.
2. *Op. cit.* On sait le rôle attribué par M. Claude Bernard à l'*idée directrice*, dans le raisonnement expérimental, *Introduction à la médecine expérimentale*.

mettre en relief la contradiction d'une science qui se donnerait pour uniquement positive.

Un autre bénéfice dû à cette critique nous paraît consister dans le rapprochement de la science et de la philosophie auquel elle aboutit. La science, nous dit-on, est toute imprégnée de transcendant, de principes supérieurs à l'expérience. Mais ce transcendant qui seul rend la science possible et en définitive la constitue essentiellement n'est-il pas l'objet de la recherche philosophique? On aperçoit ainsi le lien qui permettra de rattacher l'une à l'autre ces deux disciplines. Toutes deux sont science, moins par la nature des objets étudiés, qu'en raison des liaisons qu'elles établissent entre ces éléments. Et là encore il apparaît que la nouvelle critique est moins éloignée qu'elle ne le pense de la vieille théorie sur la nature de la science, recherche de ces liaisons universelles et nécessaires.

En même temps se trouve levé l'antagonisme fâcheux trop souvent établi entre les sciences positives et les sciences spéculatives, puisqu'il apparaît qu'une science n'est science que parce qu'elle est rationnelle, et dans la mesure même où elle est rationnelle. De ce fait la critique arrive à une réhabilitation pour ainsi dire expérimentale des sciences spéculatives.

Comment donc expliquer que l'agnosticisme moderniste se réclame de ces travaux, en faveur de sa doctrine?

Notre étonnement disparaîtra si nous prêtons attention au rôle attribué à la raison dans l'élaboration scientifique. Désireuse avant tout d'ordre et d'intelligibilité, celle-ci s'efforce, dit-on, d'introduire l'un et l'autre dans le domaine des faits; et pour cela à la complexité du donné primitif elle substituerait la simplicité de quelques lois idéales. Elle enserre dans des cadres rigides la réalité mouvante de l'expé-

rience; elle unifie cette expérience par des liens qu'elle ne tire pas de celle-ci, mais qu'elle lui impose; et elle exprime ce travail dans des lois dont la régularité, la simplicité, l'unité, ne sont pour une large part que le reflet de ses propres aspirations. Du point de vue de l'esprit, ces lois et ces théories réalisent, suivant la formule de Mach, des procédés d'économie intellectuelle, par une réduction à deux degrés, de la multiplicité des faits dans la loi, de la multiplicité des lois dans l'unité synthétique de la théorie. Seulement cette intervention de la raison nuit à l'objectivité, à la vérité, à la positivité. La critique scientifique rejoindrait ainsi en partie l'analyse psychologique sur la relativité de la connaissance. Et c'est pourquoi le modernisme en appelle en même temps à l'une et à l'autre.

Entrons un peu dans les détails. Quelles sont les conséquences attribuées à ce travail de l'esprit dans l'œuvre scientifique? Il semble qu'on puisse les ramener à trois : la raison met le *déterminisme* des lois à la place de la contingence des faits; elle exprime le concret dans des traductions *symboliques;* elle tend non à des explications, mais à des *classifications.*

Que cette imposition du déterminisme soit le premier résultat de l'activité de l'esprit, en voici l'affirmation rigoureuse : « Nécessité et vérité sont les deux pôles extrêmes de la science. Mais ces deux pôles ne coïncident pas. Vérité et nécessité varient en raison inverse l'une de l'autre. Finalement ce n'est pas par les mêmes parties que la science est vraie et qu'elle est nécessaire, qu'elle est rigoureuse et par suite objective ». M. Duhem atténue la force de ces expressions en substituant, dit-il, *ordre* et *clarté* à *rigueur* et *nécessité*. Pour M. Poincaré, la nécessité est absolue en arithmétique, grâce aux jugements synthétiques a priori qui la supportent, mais va en décroissant

dans la géométrie, la mécanique, la physique, à mesure que l'on se rapproche du réel; et donc la nécessité réside dans l'esprit, non dans les faits [1]. M. Milhaud a parlé aussi des « déterminations » de l'esprit, sous les suggestions de l'expérience [2]. C'est ce premier caractère de la critique scientifique qui l'a fait désigner sous le nom de *contingentisme*.

En second lieu, la critique scientifique appuie sur le symbolisme des *faits* scientifiques, des *lois* et des *théories*. — Elle établit d'abord une différence entre le fait brut et le fait scientifique (Le Roy) ou entre le fait théorique et le fait pratique; un compromis s'établirait par la création du fait scientifique. Celui-ci exprimerait le fait, placé dans des conditions idéalement déterminées par l'esprit, conditions de milieu, de circonstances, de température. Le fait ainsi présenté, le fait théorique, nous donne seulement le symbole du fait pratique. L'expérimentateur va incessamment du réel à l'instrument idéal. Aussi les faits sont-ils moins constatés que constitués; créations de l'observateur qui les détermine en les isolant, ils représentent notre œuvre plus que le donné pur. — Les lois représentent un second degré dans l'élaboration qui éloigne du réel, à mesure qu'on avance dans la systématisation logique. — Dans les théories enfin, il faut voir une étape nouvelle vers cette simplification poursuivie par l'esprit. Les théories, provisoires et relatives, parfois aussi contradictoires, demeurent ordonnées à nos besoins pratiques. L'histoire des sciences vérifie d'ailleurs ce caractère mouvant et sans cesse en voie de révision des théories; aussi, à proprement parler, une théorie n'est ni vraie, ni fausse, et dans aucune science avancée il n'existe de véritable *experimentum crucis* permettant de décider

1. *La science et l'hypothèse*, p. 64.
2. *Rev. de mét.*, 1903, p. 785.

définitivement entre deux hypothèses. Enfin, on doit souligner l'indétermination des formules théoriques : un même fait peut se traduire par une multiplicité de formules théoriques, inversement une même formule théorique peut représenter symboliquement des expériences très différentes.

Dès lors, à la doctrine péripatéticienne de la science conçue comme explication par les causes, il convient d'opposer la théorie de la science, « représentation économique », qui tend, comme vers sa forme idéale, à devenir une classification naturelle, image toujours plus approchée des liaisons du concret.

On le voit, les trois conclusions convergent en fait vers un même but : supprimer ou du moins grandement diminuer la valeur objective de la science.

*
* *

L'esprit scientifique est avant tout un esprit de vie : tel est le *leit motiv* de la doctrine que l'on discute, la pensée qui en exprime le mieux les tendances et en fait préjuger les conclusions. Or, il nous paraît que ce qui est vrai de l'esprit scientifique, vie, liberté, invention créatrice dans la recherche, on l'a étendu indûment à la science. On a décrit l'état d'âme du savant à la poursuite de la loi, en montrant comment il vit son œuvre et met dans ce travail, non seulement sa logique, mais son être entier ; et l'on conclut par une transition insensible que la science, elle aussi, est essentiellement une vie. N'a-t-on pas confondu la *science* avec l'*esprit scientifique,* la psychologie du savant avec la métaphysique de la science?

Aux hommes de science, plus qu'à tous les autres, cette confusion était d'ailleurs facile ; car en eux existe toujours en éveil le sens du progrès ; dans la science, ce à quoi ils s'attachent, c'est moins à ce qu'il

y a de fait qu'à ce qui reste à faire; tournés vers la découverte, la vie scientifique se présente à eux comme un effort incessant. Dans un langage qui visait peu à la rigueur philosophique, les véritables savants ont traduit leur ordinaire préoccupation et cette modestie dans les affirmations que donne le savoir.

Si on l'entend en effet de l'esprit scientifique, ce qui a été écrit sur l'activité créatrice est exact; ces essais de monographie expriment bien cet état de l'intelligence en quête de la vérité. Le savant qui poursuit l'explication d'un fait, comme l'artiste qui rêve ou le philosophe qui médite, n'est pas une intelligence qui contemple, impassible, un spectacle, réel ou idéal. Cette conception serait bien erronée qui le représenterait en face de la nature dans une attitude de pure passivité. Ni le physicien, ni le chimiste, ni le biologiste, etc., ne connaissent les douceurs de ce qui pourrait être appelé un quiétisme scientifique. Ils ne contemplent pas, ils observent; et déjà cette observation est un premier degré d'activité; ce n'est pas seulement l'attente de la découverte, mais l'interrogation anxieusement posée à la nature. Il y a plus; l'intensité de vie intellectuelle ne s'épuise pas dans ce regard, si pénétrant qu'il soit. Incessamment et tandis qu'il observe, l'esprit va de l'analyse à la synthèse, il imagine des hypothèses et il les vérifie aussitôt; à tout instant il anticipe sur la nature et il regarde si la nature confirme par ses résultats ses anticipations. En ce sens il vit véritablement la science, il essaie de deviner la loi avant que les faits ne la lui aient révélée; dans son intelligence, les explications se juxtaposent, se mêlent; à mesure qu'il avance, la recherche devient plus compliquée, les obscurités augmentent; en réalité, tout l'être vibre, tressaille, travaille.

Et tout à coup, après un long travail, une clarté

apparaît; non seulement le savant a vu, mais il a compris, non pas par degrés, mais par intuition. C'est un lever de rideau. Cette intuition n'a dans le résultat rien de la création, du conventionnel. Ce qui a été dit du réel à découvrir ne convient plus à la réalité découverte : ici plus de place pour la liberté, l'invention, l'imposition arbitraire, mais la soumission de l'esprit à la vérité. Là nous semble être l'erreur de la critique scientifique lorsque, passant du travail de la recherche à ce qui en est la conclusion, elle conclut de ce qu'il y a de libre et d'artificiel dans cette enquête préalable au caractère conventionnel des conclusions. Une étude rapide des faits, des lois et des théories scientifiques, le montrera plus clairement.

Est-il vrai d'abord qu'il y ait un premier compromis dans l'explication de la nature, par la création du *fait scientifique*? Cette première affirmation, essentielle dans les théories nouvelles, puisqu'elle est au point de départ, a trouvé dans M. Poincaré un vigoureux contradicteur. Celui-ci a fait voir comment le fait scientifique n'est que le fait brut « traduit dans un langage commode ». Sans doute il appartient au savant de choisir le fait à observer, et dans les circonstances qui lui paraissent les plus favorables. Ce fait devient scientifique, en tant que ses éléments sont étudiés avec une précision minutieuse, grâce à des procédés spéciaux et en vue d'une interprétation définitive ; en d'autres termes, ce qui les rend scientifiques, c'est la rigueur dans la méthode et non un changement survenu dans leur nature. A ce premier stade d'organisation, quelque grande que soit la libre intervention de l'opérateur, rien n'a été ajouté au donné primitif qui puisse en constituer une première déformation.

Mais du moins, poursuit-on, les *lois* ne répondent-elles pas avant tout à un besoin d'ordre de l'esprit, et

à un procédé commode pour l'action, beaucoup plus qu'à une représentation objective de la nature? A la vérité, la critique scientifique nouvelle se défend de voir dans les lois de purs décrets que la pensée imposerait aux choses de sa libre initiative; elle rejette ici encore la théorie kantienne des cadres tout faits, rigides, perpétuels. Pour elle, le compromis dont il a été question s'entend d'une collaboration étroite; l'esprit ne crée pas tout, et ne reçoit pas tout; les lois sont suggérées au contact des faits, et non pas imposées avant l'expérience. Les principes scientifiques seraient pour certains, non des résidus de l'expérience, au sens empirique, ni de purs *a priori* au sens kantien, mais « plutôt une sorte d'idéal par lequel l'esprit juge convenable de s'élancer spontanément au delà des faits pour les mieux interpréter[1] ».

Combien cette interprétation est vague et embarrassée, on le voit aisément. Cette critique fait effort pour n'être tout à fait ni le positivisme, ni le kantisme; en fait, elle n'apporte aucune solution. D'où vient à l'esprit cet « idéal » vers lequel il s'élance? D'où sortent ces affirmations spontanées? Pourquoi l'intelligence se plie-t-elle aux suggestions de l'expérience, sinon parce qu'elle affirme implicitement qu'il s'agit de découvrir, non de créer? Car toute recherche scientifique exprime un effort vers l'objectivité; l'opiniâtreté du physicien et du chimiste témoigne qu'au moment même où ils usent de plus de liberté dans les variations de l'expérience, ils sentent davantage que l'explication est antérieure à eux, qu'il faut la *trouver*, non l'imposer. La conviction de l'objectivité des lois apparaît comme le stimulant indispensable et la seule interprétation logique de cet effort.

D'autant que si cette activité créatrice s'exerçait, soit dans la traduction de la loi, soit dans le choix

1. Milhaud, *Rev. phil.*, 1902, p. 29-31; *Rev. de mét.*, 1903, p. 789-790.

de la formule entre plusieurs autres possibles qui vérifieraient également les faits, pourquoi, en réalité, une interprétation aurait-elle été préférée aux autres? Ce choix implique qu'on la croit plus conforme à l'expérience, et donc plus objective. Pourquoi encore la même interprétation serait-elle acceptée par tous, en face des mêmes faits? Comment rendre raison de cette unanimité de consentement comme résultat de la liberté? L'on sait combien rarement, hélas! la liberté se tourne dans la vie morale, religieuse, civique, en instrument de concorde et d'union. Par quelle surprenante rencontre réaliserait-elle dans l'ordre de la pensée scientifique ce à quoi elle est impuissante, en fait, en tous les autres domaines?

Mais les lois ne sont pas seulement des formules intellectuelles : elles fournissent des instruments d'action. Par elles on veut savoir, et aussi pouvoir. L'application utilitaire est à la fois le stimulant et la conséquence de l'explication. Or cette vérification postérieure devient la preuve répétée de l'objectivité de la loi; la certitude de la prévision garantit l'exactitude de la vision [1].

Et il est vrai que l'on nie précisément la possibilité d'une vérification rigoureuse de la loi. D'un côté, dit-on, les instruments, en se perfectionnant sans cesse, rendent difficile la comparaison des résultats obtenus; et de l'autre le futur ne répète pas identiquement le passé, car les circonstances qui accompagnent le fait et le modifient changent inépuisablement. Cette conception de l'identique suppose un pur artifice de l'esprit qui transporte dans l'avenir ce qu'il a découpé dans le passé, et conclut à tort par la suite que l'un vérifie l'autre.

1. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 3, donne la même preuve, et Mgr d'Hulst, *Conférences*, 1892, note 7 : « La nature n'est pas l'alliée complaisante de nos illusions ». — Cf. De Lapparent, *Science et Apologétique* Bloud, 1908.

Assurément les successions des phénomènes se reproduisent rarement les mêmes; à l'enchevêtrement des faits, des modifications incessantes sont apportées par de nouveaux facteurs. Mais ces influences elles-mêmes, on peut les calculer; ces modifications sont le contre-coup d'autres lois, et les corrections successives que l'on fait subir aux résultats des expériences, en les ramenant aux conditions normales, primitivement choisies comme points de repère, permettent une comparaison rigoureuse des résultats, et par suite une critique permanente de l'objectivité de la loi.

Là où il semble d'abord que les doctrines nouvelles ont cause gagnée, c'est lorsque, écrivant l'histoire des *théories,* elles les montrent, se succédant, s'opposant les unes aux autres, dans le cours des âges. Parfois aussi des théories contradictoires sont admises également pour expliquer les mêmes faits, et l'on conclut qu'elles représentent des abris provisoires pour la pensée : « modèles » temporaires, « schèmes commodes » pour l'interprétation d'un groupe d'expériences, elles ne préjugeraient rien sur la réalité qu'elles exprimeraient en un langage conventionnel. — Mais n'y a-t-il pas exagération à penser que les théories se succèdent, sans que rien subsiste de leurs affirmations? De l'avis de M. Poincaré, il y a quelque chose qui leur survit, et c'est parfois l'essentiel. Pourquoi d'ailleurs les a-t-on abandonnées? Parce qu'elles étaient en désaccord avec l'expérience. Quant à cette indétermination des formules, capables de vérifier les mêmes faits dans des théories différentes par les mêmes symboles il faut noter, avec M. Duhem, qu'elle va toujours en se resserrant; et deux hypothèses contraires peuvent bien être reçues simultanément, comme représentations provisoires, en attendant que l'expérience future décide entre elles, mais elles ne sont reçues que comme des inter-

prétations « acceptables » et non pas véritables. L'esprit humain sait donc mesurer et proportionner son adhésion aux théories scientifiques, suivant leur valeur, en distinguant nettement la loi de l'hypothèse, ce qui est définitivement acquis de ce qu'on accepte sous condition. Il reste acquis que le progrès scientifique, loin d'être un pas de plus dans une systématisation artificielle, s'entend toujours d'une marche pour rejoindre l'objectivité.

Quand il revendique en sa faveur les résultats de la critique scientifique, l'agnosticisme moderniste s'appuie donc, non sur des conclusions définitives, comme il le laisse entendre, mais seulement sur une conception dont on vient de voir le caractère assez vague, et les affirmations inexactes. La preuve apportée est ainsi loin d'être décisive. Le contingentisme aura été un appel à la modestie scientifique et une mise en garde contre l'idolâtrie positiviste. Voilà ce qui demeurera d'heureux de cet effort de critique : la réfutation d'un empirisme scientifique. Mais précisément c'est ici que se montre la véritable nature du débat. Il y a impossibilité à tirer de l'expérience les principes, les axiomes et les postulats sous-jacents à toute recherche scientifique ; donc il y faut reconnaître, affirme-t-on, un apport de la raison se superposant au donné pour l'enserrer dans des cadres fictifs. Puisque la science n'est pas tout entière et uniquement expérimentale, on conclut qu'elle dépend en partie de notre esprit, et par suite qu'elle est aussi en partie conventionnelle et subjective.

Nous sommes ainsi revenus par un long détour à une théorie de la connaissance. Ou empirisme ou idéalisme, voilà le dilemme proposé. Mais là où l'empirisme échoue, la philosophie de l'École apporte une solution autrement satisfaisante. S'agit-il, pour nous limiter, des sciences de la nature et du principe de causalité qui les fonde ? Cette causalité n'est pas créée

ou imposée par l'esprit, ni dégagée par expérience seule : elle résulte de l'activité d'abstraction, au sens déjà expliqué. Il y a entre les faits une liaison réelle ; l'esprit en vertu de sa finalité se porte vers elle, comme l'œil à la lumière et la volonté au bien ; faculté de l'universel, l'intelligence le découvre partout où il se cache sous le sensible. Ainsi il y a réellement dans l'expérience les éléments d'où l'activité intellectuelle dégagera les principes et les axiomes scientifiques.

Dès lors il est aisé de saisir qu'au fond la critique des sciences est conditionnée par une thèse autrement large, de nature strictement philosophique : la méconnaissance du véritable rôle de la raison. La principale preuve de la nouvelle critique est ainsi essentiellement transcendante au domaine scientifique. L'illusion est donc étrange qui conduit l'agnosticisme moderniste à se réclamer des résultats de cette critique. Comment ne pas dire que sa preuve se ramène à une pétition de principe : en faveur de sa doctrine agnostique, il fait appel à une théorie scientifique dont le principe fondamental, partout impliqué, est le système subjectiviste. Il veut prouver l'insuffisance de la raison par une critique qui a posé en thèse à son point de départ la défiance envers la valeur objective de la raison. En définitive, il démontre son système par son système, c'est-à-dire par son application particulière au domaine scientifique.

III

LES OBJECTIONS DE LA CRITIQUE RELIGIEUSE.

C'est au nom des véritables intérêts de la vie religieuse et de son libre épanouissement dans les âmes que les immanentistes essaient d'établir une séparation totale entre les connaissances philosophiques et les affirmations religieuses. La vie religieuse n'a-t-elle pas ressenti à travers les âges le contre-coup souvent fâcheux de l'antagonisme des systèmes? Pour s'être liée à une pensée philosophique soumise à de perpétuelles fluctuations, elle n'est pas parvenue à s'assurer une possession pacifique des esprits et des cœurs. En fait les grandes crises de la foi ont été causées par des crises philosophiques. Ne serait-il pas sage de prévenir pour le futur de tels désastres? N'est-il pas téméraire de lier irrévocablement l'avenir de la religion à l'avenir de la métaphysique au moment où positivistes et kantiens, c'est-à-dire presque tous nos contemporains, estiment que cette dernière est tombée dans un irrémédiable discrédit? Et ne serait-ce pas œuvre pieuse que dénoncer une alliance qui n'est plus qu'un danger pour le croyant? Cette idée maîtresse a conduit à la théorie de la connaissance religieuse qu'il nous reste à examiner.

*
* *

Il est tout d'abord intéressant de rappeler que l'histoire de la philosophie religieuse nous fournit l'exemple d'une tentative analogue pour séparer la foi de la raison en assurant à chacune une entière autonomie. Ne faut-il pas voir en effet une anticipation du modernisme et de sa distinction de la science et de la croyance dans la doctrine des deux vérités ? On sait que cette théorie consiste à affirmer qu'une même doctrine peut être vraie selon la raison et fausse selon la foi et inversement. Historiquement cette séparation de la métaphysique et de la religion a été inaugurée par Averroës. Pour établir l'harmonie entre ses croyances religieuses et ses affirmations de philosophe, Averroës enseignait qu'il fallait entendre le Coran dans un sens spirituel ou symboliste. Sa tactique jugée commode fut renouvelée au XIIIe siècle. On n'est pas autorisé à révoquer en doute le fait de la position contradictoire prise à l'égard de la philosophie et du dogme par les averroïstes en général et par Siger de Brabant en particulier [1]. Et il est facile de suivre ce mouvement d'émancipation philosophique du XIVe siècle dans l'averroïsme parisien, au XVe et au début du XVIe siècle à Padoue et à Bologne jusqu'à l'époque de Crémonini [2].

Cependant il y a une différence essentielle entre la tentative averroïste et le subjectivisme religieux. L'averroïsme adoptait la distinction des deux ordres de connaissances, mais sans la justifier ; le subjectivisme religieux a reçu, lui, le baptême de la critique de Kant et il cherche dans l'analyse des facultés humaines les preuves capables de légitimer sa méfiance

1. Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg, 1903, p. CLXXI.
2. MABILLEAU, *La philosophie de la Renaissance*, Hachette, 1881.

envers la métaphysique. Mais ce qui caractérise surtout la différence de ces deux attitudes, c'est que l'averroïsme tend à assurer progressivement l'indépendance de la pensée philosophique, en la libérant de tout contrôle religieux : rationalisme à ses débuts ; les théologiens de la conscience en revendiquant, eux, l'indépendance des croyances religieuses, ont voulu réaliser cette autonomie au profit de leur foi, pour la placer en dehors et au-dessus de tout conflit, en la dégageant de l'appui des systèmes qui, toujours fragiles, pouvaient l'entraîner dans leur chute.

On sait l'influence de Kant sur ce mouvement. Lorsque Kant s'occupe de la religion, dans son livre sur la *Religion dans les limites de la raison*, il adopte une solution conforme à sa doctrine générale. Il a déclaré que la raison pure est impuissante à atteindre les « choses en soi ». Dieu, l'âme, sont pour nous des inconnaissables. Or mettre à la base de la vie religieuse des vérités métaphysiques, impliquées par une dogmatique, ne serait-ce pas par une contradiction manifeste rétablir la connaissance de ces « choses en soi » et par là la légitimité de la raison pure? Être religieux ne peut donc consister, pour Kant, qu'à dégager des faits historiques toute la substance morale qu'ils contiennent, comme d'un fruit à l'écorce dure on peut exprimer un jus savoureux. Dans le dogme, dans la religion, il ne faut voir qu'une enveloppe, expression intellectuelle et véhicule de la pure moralité.

Sous l'influence de cette critique de la raison, par réaction aussi contre la spéculation transcendantale de Fichte, Hegel, Schelling, qui faisaient évaporer toute réalité dans un idéalisme nuageux, le protestantisme libéral allemand, après Schleiermacher, après Ritschl, entra de plus en plus dans cette pensée de séparer le domaine de la religion de celui de la philosophie. Comme autrefois on avait dit : Loin de Rome, on disait maintenant : Loin de la métaphysique;

il s'agissait d'affirmer une nouvelle indépendance, non plus vis-à-vis de l'autorité, mais à l'égard des exigences de sa propre raison ; et plus la critique avait ruiné la confiance en l'esprit, et plus il devenait urgent, si on tenait à la conserver, de rattacher la vie religieuse uniquement au cœur. On a marqué plus haut comment l'immanence religieuse est née de cette tentative désespérée pour s'arrêter dans la négation.

Cette théorie de la connaissance religieuse, A. Sabatier l'a exposée dans une analyse plus puissante qu'aucun de ses prédécesseurs, sans même, à notre avis, en excepter Ritschl, et il a ainsi formulé la synthèse des idées éparses sur ce sujet dans le protestantisme libéral allemand et de langue française. Or, selon lui, la connaissance religieuse se spécifie par trois caractères : elle est subjective, symbolique, téléologique[1]. — Subjective d'abord, en ce sens que son objet, Dieu, n'est pas un phénomène que l'on puisse saisir hors du moi et indépendamment de lui. Il ne se révèle que dans et par la piété, en sorte que supprimer le sujet religieux serait supprimer l'objet même de la religion. « Une vieille illusion fait croire que l'on connaît Dieu comme l'on connaît les phénomènes de la nature, et que la vie religieuse naît ensuite de cette connaissance objective par une sorte d'application pratique. C'est le contraire qui est vrai. Dieu n'est pas un phénomène qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par raisonnement logique. Qui ne le sent pas en son cœur ne le trouvera jamais au dehors ». Et à supposer d'ailleurs que nous arrivions à une connaissance scientifique ou philosophique de Dieu, elle ne servirait à rien pour la vie religieuse. Car « connaître Dieu religieusement, c'est le connaître dans son rapport avec nous, c'est-à-dire dans notre conscience,

1. *Op cit.*, p. 368-410.

en tant qu'il y est présent et qu'il la détermine à la piété ». Dieu en nous, Dieu pour nous : voilà qui caractérise pleinement la subjectivité de la connaissance religieuse, et son opposition avec toute conception objective et métaphysique. — Pourtant, en vertu des exigences de l'esprit, c'est par une formule intellectuelle ou une image que nous tendons à exprimer le contenu tout subjectif de la notion de Dieu. Mais la pensée « est condamnée à exprimer l'invisible par le visible, l'éternel par le temporaire, les réalités spirituelles par des images sensibles. Elle parlera nécessairement et toujours en paraboles ». Les symboles religieux ne s'adresseront pas à l'intelligence pure, mais à la vie intérieure, leur rôle est de traduire et de réveiller une expérience. Leur valeur ne dépend donc point de la vérité de la formule ou de la justesse de l'image ; ils valent par leur accord avec le sentiment éprouvé, par leur aptitude à l'évoquer ou à le transmettre. Pour rendre ces expériences intimes, les croyants demanderont aux idées, aux conceptions, aux philosophies de leur époque, leur secours momentané : il se produira ainsi une série d'adaptations ; mais sous l'incessante mobilité de l'esprit humain, sous la diversité des constructions doctrinales, le contenu subjectif demeurera le même, et la même expérience s'éveillera dans les âmes, créant entre elles la véritable fraternité et la véritable communion dans la même foi à la vie intérieure de l'esprit. — Autrement dit, les formules religieuses seront toujours fausses, et le sentiment religieux exprimé par elles toujours vrai.

*
* *

Cette indépendance de la vie religieuse à l'égard de toute la connaissance philosophique nous paraît d'a-

bord insoutenable, en droit. Car il y a des doctrines métaphysiques qui sont en contradiction avec les réalités religieuses. Dès lors la nécessité d'un choix s'impose au croyant. C'est qu'il ne s'agit pas seulement d'une séparation à établir, mais d'une contradiction à lever. Et la contradiction ne peut être solutionnée que par la négation de la vie religieuse.

Toute doctrine qui supprime Dieu est en premier lieu radicalement incompatible avec la foi, même subjective. A qui iront les élans de l'âme ? Pourquoi prier, si nul ne nous entend et vers qui tendre les bras en un geste de supplication? Si l'homme est seul en face de la nature et s'il n'y a dans le monde que des forces naturelles qui vont se développant avec une inflexible rigueur, par le triomphe permanent de l'espèce sur les individus, un seul geste demeure légitime, celui de la résignation devant l'inévitable écrasement.

D'autre part y a-t-il possibilité de coexistence entre une métaphysique panthéiste et le sentiment religieux? Bien que Michel Servet ait autrefois revendiqué ce droit, et que le protestantisme libéral contemporain avec M. Réville n'y voie guère de difficulté, la réponse ne saurait être douteuse. Si Dieu est tout, pratiquement, c'est pour moi comme s'il n'était rien. La religion implique une vie d'intimité, et il n'y a pas une vie d'intimité avec un être impersonnel ou une abstraction : et le Dieu du panthéisme est l'un et l'autre. Et de même qu'il ne peut y avoir de religion de l'humanité, parce qu'à mesure que les hommes ont avec moi moins de rapports concrets ils s'idéalisent pour ainsi dire, me paraissent des idées plutôt que des êtres, de même je ne puis rendre un culte à la substance totale, à l'Être universel, qui m'apparaîtra comme une abstraction, quand je l'aurai dé-

1. *Op. cit.*, p. 65.

pouillé de tous les attributs, conscience, intelligence, volonté, qui le rendaient pour moi vivant. Le Dieu du panthéisme est-il en effet un Dieu vivant?

Pareillement la religion rejette, on l'a vu, l'idée d'un Dieu sans action sur la vie humaine, existant seulement pour lui. Et le déisme est ainsi encore écarté par la réalité de la vie religieuse.

Il existe donc des métaphysiques que la connaissance religieuse repousse, comme étant en opposition radicale avec elles; or l'homme ne pourra jamais vivre en partie double, accepter avec sa raison des théories contraires à sa foi. Dans l'espèce, ceci tuera cela. S'il veut demeurer religieux, le croyant écartera des doctrines incompatibles avec ses convictions. Et ce sera déjà avoir fait, d'une façon négative, mais très réelle, œuvre de métaphysicien.

En fait, l'affirmation religieuse ne s'en est pas tenue là, et par un mouvement naturel de l'esprit, elle s'est appuyée sur un système qui lui paraissait plus en harmonie avec sa foi. Elle a toujours tenté une justification théorique et positive. Schleiermacher voulait que la dogmatique fût uniquement constituée par une notation d'impressions subjectives; mais il avait déjà exposé dans ses fameux *Discours* sa théorie générale de la religion; il a donc déjà philosophé. Et ce qui aggrave son cas, au début même de sa *Dogmatique*, il a donné une théorie de Dieu; et, par cette infidélité, il est « retombé dans le vice radical de toute la théorie protestante depuis Mélanchton ». Ironie des choses! Ce reproche vient de Ritschl [1], et Ritschl a commis un semblable défaut de logique. S'il a repoussé de la théologie toute métaphysique, n'est-ce pas, en réalité, au nom et sous l'inspiration d'un système de métaphysique, de cette critique kantienne qu'il accepte? La théorie des jugements de valeur se relie de façon

1. *Theologie und Metaphysik*, Bonn, 1887, p. 85.

très étroite aux jugements de la raison pratique de Kant[1]. Et il écrira : « Le progrès tout à fait caractéristique de la doctrine kantienne est comme une renaissance du protestantisme dans le domaine pratique ». A son tour, A. Sabatier marquera explicitement la dépendance d'une théorie de la connaissance religieuse vis-à-vis d'une conception générale de l'origine et de la valeur de la connaissance ; n'est-ce pas dire clairement qu'une philosophie, une métaphysique, au moins implicite, domine toujours nos affirmations religieuses ?

Cette vérité, les chapitres qui précèdent l'ont, pensons-nous, suffisamment établie. La critique de l'immanence a fait justice de cette pure expérience religieuse, saisie immédiate de Dieu ou du divin en nous. L'analyse psychologique a décelé l'illusion ou l'erreur de ce rapport direct entre Dieu et nous, dans les conditions naturelles de l'humanité. Or la théorie subjectiviste de la connaissance religieuse reposait uniquement sur l'affirmation de cette perception intime. Et c'est en raison de son origine spécifique qu'on lui assignait une valeur propre, par opposition avec la connaissance scientifique ou métaphysique. On appuyait ainsi une doctrine sur un fait dont la critique a montré l'erreur. Loin d'être d'un type à part, la connaissance religieuse suppose un travail de l'esprit, une induction semblable à celle qui constitue la science, l'intervention dans les deux cas d'un même principe, le principe de causalité. Il n'y a pas plus d'empirisme religieux que d'empirisme scientifique ; dans l'un et l'autre domaine, c'est la raison qui discerne les rapports entre les faits, comme entre Dieu et l'homme.

1. SCHOEN, *Les origines historiques de Ritschl*, Fischbacher, 1893, p. 23, cite la même appréciation de O. Fleiderer, Brunswick, Dorner, qui affirment l'étroite relation des jugements de la raison pratique de Kant et du jugement de valeur de Ritschl. — Cf. etiam R. FABRE, *Principes philosophiques de la théologie de Ritschl*, Fischbacher, 1894.

Ce lien, elle ne le crée pas, elle le dégage, par le même mouvement spontané de l'esprit. La science et la religion naissent de la même application de la raison aux phénomènes, et par suite d'une activité métaphysique.

L'illusion est donc grande, qui établit une différence essentielle entre la valeur objective de la connaissance scientifique et le caractère subjectif des convictions religieuses. L'opposition de ces deux ordres disparaît puisqu'ils s'appuient sur le même principe. En toute vérité, il faudra dire que la valeur est la même, puisque l'origine est la même. Il n'y a pas une faculté religieuse ainsi distincte ; la certitude religieuse n'est pas dans l'être humain une hétéronomie. C'est le même être qui conclut, en vertu du même principe, ici à l'existence des causes et des lois, et là à une cause et à une loi suprême. Si donc on maintient l'objectivité véritable de la connaissance scientifique, si on croit à la réalité des liaisons entre les faits, on a affirmé en même temps l'objectivité de la connaissance religieuse. Leur liaison est trop étroite pour que leur sort puisse être différent.

Et l'une et l'autre affirmation impliquent une solution métaphysique. Science et religion relevant du principe de causalité valent ce que vaut la causalité, et en définitive ce que vaut la raison. Toute tentative faite pour les désunir n'aboutit qu'à les dénaturer. Si, de prime abord, et au nom de la critique, on ne veut plus admettre les droits de la raison, la logique exige qu'on étende la même conclusion tour à tour au domaine scientifique et au domaine religieux. Seulement la critique issue du kantisme s'épouvante elle-même de cette universelle destruction. Ayant sacrifié la raison, elle parle encore d'objectivité scientifique, mais au prix d'une équivoque, puisque la nécessité qui relie les faits leur est imposée par l'esprit, et de valeur religieuse, en faisant appel à un

procédé mystérieux. Mais les efforts sont vains pour échapper au scepticisme total. En ébranlant la raison, il n'était pas possible qu'on n'ébranlât pas tout ce qui est son œuvre. Le dilemme s'impose : ou admettre la valeur métaphysique de l'esprit, et par là la légitimité de la science et de la vie religieuse; ou les envelopper dans la même condamnation.

Nous repoussons donc énergiquement l'existence de ces compartiments que l'on veut établir dans l'esprit, cette multiplicité de procédés spécifiquement distincts que nous décrit le subjectivisme religieux et, après lui, le modernisme. Il y a une vie de l'esprit, une unité fondamentale de cette vie de l'esprit, une cohérence permanente dans ses applications. L'homme est un être religieux, non pas malgré ou en outre, mais parce qu'il est un être raisonnable.

Aussi bien proclamer l'unité spécifique de la vie de l'esprit n'est pas méconnaître les différences qui distinguent la connaissance religieuse des données scientifiques et des doctrines métaphysiques. Autre chose est bien en effet, comme on l'a dit, connaître le monde en physicien ou en astronome; autre chose le connaître religieusement. La connaissance scientifique ne s'adresse qu'à l'intelligence; celle-ci découvre les lois qui régissent les phénomènes, et si l'on peut admettre, à condition de le bien entendre, que tout l'être participe à ce travail de la recherche, il n'en reste pas moins vrai que la raison seule formule des lois et que celles-ci n'ont pas de retentissement naturel sur la vie morale. La loi des aires ou de la réfraction, par exemple, ne m'imposent aucun devoir et n'éveillent aucun sentiment dans mon cœur. Mais si la connaissance religieuse, elle, intéresse tout d'abord l'intelligence, loin de s'en tenir là, elle se prolonge spontanément en vie affective et en action morale. L'étude du monde peut n'intéresser dans

l'homme que le savant, la religion s'adresse à l'homme tout entier.

La raison de ces différences est facile à saisir, si on la cherche dans la différence des objets qui correspondent à ces connaissances. Scientifiquement on n'étudie que des lois, c'est-à-dire des rapports impersonnels, abstraits ; religieusement on s'occupe des relations concrètes, personnelles, vivantes, qui rattachent l'homme à Dieu. Et l'on sait que ces rapports sont au nombre de deux, rapport de causalité pour l'esprit qui cherche une explication, rapport de finalité pour la volonté qui tend vers le bonheur. La présence de ce second élément achèvera de distinguer la vie religieuse des affirmations tout intellectualistes de la science.

De même entre la connaissance religieuse et la connaissance morale, il y a à la fois union et distinction. Ni elles ne sont à leur début opposées l'une à l'autre, suivant la doctrine de l'école évolutionniste, ni elles ne sont entièrement identifiées, comme le veulent la théorie criticiste et la philosophie religieuse qui en est issue.

Leur union fondamentale, du point de vue métaphysique, vient de ce qu'en définitive elles se rejoignent dans leur terme dernier, Dieu, objet de la religion, fondement et sanction de la morale ; et du point de vue psychologique, de ce que c'est le même individu qui est à la fois religieux et moral, par les mêmes facultés. La vie religieuse implique en effet la réalité et la satisfaction des aspirations morales : car elle suppose une détermination de la vie entière, et par suite des besoins moraux autant que des besoins intellectuels et sensibles. La religion n'a pas pour but unique de rendre la paix à l'homme qui a peur devant les phénomènes de la nature, comme le croit une solution simpliste, mais d'assurer le développement de sa vie la plus haute

et, par suite, de fournir un solide point d'appui à la moralité. Car c'est un fait que le progrès et la délicatesse de la conscience morale marchent de pair avec l'intensité et l'épuration de la vie religieuse. L'homme qui obéira le plus complètement à la loi du devoir n'est-il pas celui qui aura plus d'amour pour Dieu?

Mais si la connaissance religieuse implique et détermine une morale, son domaine est cependant bien plus étendu. Il se prolonge indéfiniment par delà les frontières de ce qui est strictement imposé ou prohibé. L'impératif catégorique ne se manifeste dans la vie que par intermittence, ne s'applique qu'à un nombre d'actions très restreint, et se présente le plus souvent à nous, en fait, sous la forme négative de défense : trois caractères qui le séparent nettement du sentiment religieux. L'homme religieux se sent en effet porté à une vertu plus haute que l'observation du devoir rigoureux ; il y a dans son être de généreuses aspirations vers cette sainteté qu'il entrevoit comme un idéal à réaliser, et non comme un impératif catégorique à subir ; et ce qui le pousse vers ces hauteurs, ce n'est pas une froide décision de l'esprit, mais un tressaillement profond et un élan de toute son âme.

Car il a pour moteur l'amour, et l'amour d'un Être personnel, non d'une loi idéale : ici encore le personnalisme de la connaissance religieuse constitue un élément distinctif. L'appréciation d'un acte moral se fait immédiatement par la comparaison de cet acte avec la nature de l'être qui le produit, ou plutôt, avec la nature humaine. Il sera jugé bon ou mauvais, suivant la convenance ou l'opposition de ce rapport. Le mensonge en soi est-il mauvais ? Pour répondre, il suffira de remarquer que mentir est contraire à la loi foncière de l'intelligence humaine, comme à la loi des relations sociales. Mais la connaissance religieuse

remonte plus haut : les deux termes du rapport envisagés, Dieu et l'acte, sont concrets. Cet acte est-il conforme à la volonté de Dieu? Est-il de nature à le fléchir? Modifiera-t-il son attitude à notre égard? Dans toute appréciation religieuse, il y a en l'âme la pensée de cet Être vivant, puissant, transcendant, à qui la religion nous rattache. Ce n'est plus le *Il* faut ou *Il* ne faut pas impersonnel qui exprime la loi morale pour nous. La formule est la suivante : Dieu veut ou ne veut pas. Au point de vue psychologique cet élément de personnalité représente la ligne de démarcation très profonde entre ces deux formules.

Il suit de là que la religion est autrement compréhensive que la morale et ne saurait s'absorber en elle, suivant la conception kantienne. Si la morale régit la volonté et par elle peut s'étendre indirectement à tous les actes de l'individu, l'action de la religion atteint d'une façon plus immédiate et plus totale toutes les facultés. A l'intelligence elle apporte des clartés nouvelles, à la volonté des préceptes nouveaux, à la vie affective une intensité et une satisfaction inconnues. Elle apparaît ainsi comme le couronnement de la connaissance scientifique et de l'affirmation morale, la synthèse en laquelle elles viennent se rejoindre, le monde de la nature et le monde de la conscience nous amenant par des voies parallèles à Dieu.

*
* *

Qu'y a-t-il donc de vrai dans ces caractères de subjectivité et de symbolisme qu'on attribue à la connaissance religieuse, comme ses qualités spécifiques?

Déclarer la connaissance religieuse subjective, parce qu'elle considère les relations du sujet avec Dieu, est une pure équivoque, et les explications qui

précèdent nous permettent d'abréger sur ce point. La célèbre théorie des jugements de valeur qui exprime cette subjectivité a bien mis en relief ce qu'il y a de vivant, de personnel, dans les affirmations religieuses. Si Dieu était en soi, sans aucune intervention dans notre vie, la vie religieuse serait grandement diminuée; il resterait seulement alors son action vis-à-vis de moi par la création. Suffisante certes pour impliquer des devoirs d'adoration et un culte, en fait, cette dépendance, comme l'a montré le déisme, mènerait rapidement à l'oubli d'un Dieu qui ne me serait plus utile pour le futur. En d'autres termes le rapport de finalité se superposant au rapport de causalité intensifie les aspirations religieuses et suscite l'amour. Mais l'erreur de Ritschl et de Sabatier, comme de tous les pragmatistes, est d'isoler ce que la chose vaut en soi de ce qu'elle est pour nous, le rapport de finalité du rapport de cau salité, l'aspiration de l'explication.

Or ces deux aspects ne sont pas séparables. Un jugement de valeur n'est possible que si on le conçoit comme découlant d'un jugement d'existence. Une chose ne vaut pour nous que si elle est et dans la mesure de ce qu'elle est. Dans le phénomène religieux, c'est parce que l'on connaît Dieu comme un Être puissant et miséricordieux que la volonté se porte vers lui; il est désiré parce qu'il est connu. L'élan de l'âme, comme la manifestation extérieure par le culte, expriment seulement une conséquence. Et celle-ci n'est possible que grâce au principe d'où elle sort. Tout au début de la vie religieuse, comme par la suite, avant la considération du rapport de finalité ou de jugement de valeur, il y a l affirmation de la réalité de cet Être. Et à y regarder de près, ce jugement d'existence implique déjà un jugement d'essence. une connaissance au moins confuse de ses attributs. En réalité, si nous nous sentons

dépendants de Dieu, et si nous sommes disposés à manifester cette dépendance par notre conduite, n'est-ce pas en vertu de ce que nous savons sur lui et sur son action vis-à-vis de nous ?

La confusion est donc fort regrettable qui appelle subjective la connaissance religieuse en l'opposant à la connaissance scientifique objective, parce qu'elle a un caractère pratique et retentit sur le sujet; et c'est aussi une pure équivoque que la déclarer relative, parce qu'elle suppose essentiellement le rapport de notre être à Dieu.

Insistons davantage sur le caractère symbolique qu'on prétend lui attribuer, en raison de la transcendance de son objet. On établit un parallèle entre Dieu et les conditions du sujet qui le reçoit; celui-ci disposant seulement de connaissances, d'images, qu'il a tirées du sensible, ni ne peut concevoir la vérité transcendante, ni n'est capable de l'exprimer. D'où un symbolisme à deux degrés dans lequel l'homme est irrévocablement enfermé. Pour parler de Dieu, l'homme serait dans la nécessité de le ramener d'abord à sa taille.

En premier lieu il convient de remarquer que cette limitation du sujet qui est inhérente à sa nature doit s'introduire dans toute connaissance, en science aussi bien qu'en religion : d'où un symbolisme universel et, par voie de conséquence, un scepticisme universel. Plusieurs ne s'effraient pas de cette extension. « Toute connaissance par cela seul qu'elle est une connaissance est symbolique, comme toute connaissance est subjective. Universel, ce symbolisme tire moins à conséquence que s'il était la caractéristique spéciale et unique de la connaissance religieuse[1] ». Mais cette résignation est vraiment trop facile qui accepte la disparition de tout le savoir et

1. H. Bois, *Essai sur la connaissance religieuse*, Fischbacher, 1893.

se console du sort fait à la religion parce que celui de la science et de la philosophie n'est pas meilleur ! Et elle s'oppose absolument à cette conviction souvent exprimée ici qu'il y a lieu de défendre à la fois les droits de l'esprit, l'objectivité de la science et la valeur de la religion.

En quel sens spécial peut-on parler de symbolisme dans la connaissance religieuse ? Ici aussi il importe de dissiper une confusion. Un symbole est avant tout un signe et l'on entend par signe ce qui permet à notre esprit d'aller du connu à l'inconnu, de ce qui est présent à ce qui est absent, du visible à l'invisible : entre les deux termes une liaison telle est établie que la pensée de l'un conduit à la pensée de l'autre. Le portrait que j'ai devant mes yeux est un signe, donc un symbole, par rapport à la personne qu'il représente ; de même pour le mot que j'écris, relativement à l'idée dont il exprime un équivalent sensible.

Mais on s'aperçoit aisément qu'il y a entre ces deux exemples une différence très profonde, la différence d'un signe naturel à un signe conventionnel. La relation qui unit deux faits ou deux idées peut avoir en effet une double origine : ou bien ce rapport a un fondement réel dans la nature même de ces idées ou de ces faits, et dans ce cas l'esprit va de l'un à l'autre en vertu de leur ressemblance intrinsèque ; ou bien ce rapport a été créé arbitrairement par l'esprit. Les signes algébriques, par exemple, sont des signes purement conventionnels qui n'auraient par eux-mêmes aucune intelligibilité ; en un mot, ils sont uniquement des signes. Mais il en va autrement pour le portrait relativement à la personne qu'il représente ; il la rappelle directement par lui-même, bien plus il contient en lui ce quelque chose de positif, de réel, qui s'appelle la ressemblance. Un coucher de soleil de Corot éveille dans l'âme des sentiments de pénétrante mélancolie ; mais cette évocation ne résulte

pas d'une pure convention; le tableau la suggérait par le paysage qu'il reproduit; le paysage a déjà son expression.

Appliquons cette distinction à la question du symbolisme de la connaissance religieuse. Il y a deux manières très différentes de l'entendre. Veut-on dire que nous n'avons de Dieu qu'une connaissance médiate et incomplète, bien que réelle, ou bien que cette connaissance n'est qu'une construction idéale faite par nous, un pur schème de notre esprit, une construction conventionnelle ?

L'évolutionnisme religieux adopte cette dernière interprétation. Combien elle est illogique, l'argument suivant le montrera bien. Nous ne connaissons le tout de rien, disaient les sceptiques, donc nous ne connaissons rien du tout. Or c'est le même argument que l'on rajeunit en l'appliquant au sujet qui nous occupe. Notre connaissance de Dieu ne peut pas être totale, en raison de la disproportion entre cet objet et notre faculté de comprendre : donc il n'y faut voir qu'un pur schématisme. Voici le même raisonnement sur un autre exemple. La ressemblance du portrait à l'individu ne sera jamais complète, parce qu'il y manquera toujours, quelle que soit la perfection de l'artiste, cette touche inévitable de la vie; donc la ressemblance sera toujours nulle. On voit bien le vice de l'argument. Sans doute notre idée de Dieu est une construction de l'esprit, élevée avec des matériaux humains; l'édifice est limité, comme l'architecte qui l'élève. Seulement il y a dans notre connaissance de Dieu quelque chose de réel, de positif, l'attribution que nous faisons à cet Être de réalités perçues en nous : intelligence, volonté, liberté. Pour connaître quelque chose de Dieu il nous suffit d'avoir vécu.

Il m'importe donc peu que mon imagination ne dispose que d'images phénoménales et mon intelligence que d'idées puisées par leur matière dans le

temps et dans l'espace. Il me suffit d'avoir senti l'élan de mon cœur et connu la puissance de mon vouloir libre pour savoir ce qu'est positivement un acte d'amour ou de liberté. Certaines de mes opérations se retrouveront en Dieu, autrement sans doute, mais les mêmes quant à leur essence. L'expérience seule de ma vie intérieure contredit ainsi l'agnosticisme religieux. Sans doute un agrandissement photographique est d'autant plus vague qu'il est de plus grande dimension : la ressemblance avec le sujet, bien qu'atténuée par ce fait. ne disparaît pas cependant. Ainsi en est-il de la projection en Dieu de nos perfections infiniment agrandies. Et cette connaissance positive suffit pour qu'apparaisse fausse la prétention agnostique de voir dans la connaissance religieuse un pur symbolisme, une parabole, un schème algébrique. Le symbole religieux, essentiellement différent du symbole mathématique et de tout signe conventionnel, est une connaissance réelle de Dieu, quoique fort imparfaite.

A l'entendre ainsi, il est exact de déclarer qu'il y a du symbolisme, c'est-à-dire de l'imperfection dans toute connaissance. Les sciences que l'on est convenu d'appeler exactes n'échappent pas à cet inconvénient. L'équation n'existe que dans la formule mathématique : dès que l'on pénètre sur le terrain du concret il n'y a plus qu'approximation plus ou moins parfaite. Nos mesures de poids, de volume, etc..., quelles que soient les conditions de précision réalisées, ne représentent jamais complètement le poids, le volume réel. La vérité, en quelque domaine que ce soit, n'est pas une équation, et il ne faut pas entendre la définition scolastique de la vérité dans le sens d'une identité totale, mais seulement d'une conformité essentielle. La preuve en est dans l'affirmation de l'École qu'en dehors des principes nos connaissances nous sont données par voie discursive; et

elles suivent l'imperfection inévitable de ce procédé. Comment s'étonner dès lors que ce symbolisme s'introduise dans la connaissance religieuse?

Seulement le symbolisme va en croissant, d'un minimum quand il s'agit des faits à un maximum quand on s'efforce d'atteindre l'Être transcendant et infini. A mesure que l'objet s'élève dans l'échelle des êtres, l'élan de la pensée pour le saisir se trouve alourdi; l'obscurité augmente, la vision devient de moins en moins nette. Ainsi en est-il de la perception par l'œil des objets sensibles, qui diminue en précision à mesure qu'augmente la distance. Cette loi de perspective s'applique bien plus encore à notre connaissance de Dieu. Et parce qu'aucun objet ne peut être plus élevé, il n'est pas de connaissance où le symbolisme ait plus de place. Disons que la connaissance religieuse est très imparfaite mais maintenons non moins fermement que, si réduite soit-elle, elle demeure positive, réelle, objective, et par suite qu'il y a une doctrine religieuse et une science de Dieu.

Car ce symbolisme ne nuit pas au caractère scientifique de l'affirmation religieuse. Est scientifique en effet toute connaissance qui s'élabore suivant les principes rigoureux de l'esprit et aboutit à une démonstration, qu'il s'agisse des liaisons de faits ou des connexions d'idées. On a donc raison de déclarer scientifique la connaissance expérimentale qui dégage des lois certaines. Seulement le développement si rapide des sciences de la nature, la faveur qui s'est attachée à elles à cause de la précision de leurs méthodes et de la certitude de leurs résultats, ont mené à voir en elles non seulement le type principal, mais par un exclusivisme plus fâcheux encore, le type unique de la science. A l'encontre de cette tendance empirique, il y a lieu de protester hautement contre cette confiscation. Est scientifique aussi par sa méthode toute connaissance qui s'appuie sur les règles

de l'induction et de la déduction et qui résulte d'une critique des affirmations spontanées.

A ce double titre la connaissance religieuse mérite le nom de scientifique. L'on a vu d'abord que c'est à l'aide du principe de causalité que l'esprit s'élève à l'affirmation d'une cause suprême et à la détermination de sa nature : le procédé n'est pas autre que celui des sciences d'observation. De plus la connaissance religieuse devient scientifique, en un second sens, lorsque l'élan spontané de l'esprit et le mouvement de la volonté d'où elle est sortie ont été soumis à la réflexion critique. Ce qui était entrevu confusément a revêtu le caractère d'une véritable démonstration. Non seulement l'être est religieux, mais il sait pourquoi il doit l'être. Il se produit ainsi, à l'encontre des théories qui séparent l'esprit et le cœur, la religion et la science, une véritable compénétration de méthode. La croyance de Dieu donne légitimement naissance à la science de Dieu.



CONCLUSION

Au terme d'un examen des systèmes de philosophie religieuse contemporains, aussi attentif et aussi sincère que l'on a pu, il convient d'indiquer avec netteté les conclusions que l'on se croit autorisé à dégager. Se plaçant dans l'état d'esprit de ceux qui arrivent, à l'heure actuelle. à la conscience claire des questions posées devant eux sur la valeur de la vie religieuse et des réponses qui y sont données, avec eux on a d'abord regardé et écouté. Ces réponses se sont rattachées sans effort aux grands courants philosophiques qui se partagent la pensée contemporaine : solution sociologique issue de Comte, théorie immanentiste, provenant du subjectivisme kantien, interprétation pragmatiste, héritière de l'utilitarisme anglais, enfin doctrine du spiritualisme traditionnel. La recherche inéluctable du sens et du prix de la vie nous imposait l'impérieux devoir de critiquer, et, s'il y avait lieu, de choisir.

Or un accord fondamental s'est manifesté entre ces systèmes si divergents pour affirmer la valeur individuelle et sociale de la vie religieuse. Tandis que l'histoire des religions démontrait toujours davantage la réalité de l'homme, animal religieux, psychologie et sociologie parvenaient au même résultat. Toutes les formes sociales sont sorties de la religion, a dit la théologie sociologique après Comte ; la religion est la grande bienfaitrice de l'humanité,

et elle demeure l'expression mystique de cette solidarité, idéal moral de la société actuelle. L'immanentiste ne doute certes pas de l'accroissement d'énergie et de lumière que le contact du divin suscite en lui, car c'est pour lui un fait intérieur. A son tour le pragmatiste conclut à la glorification de l'homme religieux, du saint, promoteur et héraut du progrès des civilisations futures. Aussi les lourdes négations du matérialisme ont peu d'importance, à côté de cette renaissance de vitalité religieuse.

Mais l'accord cesse s'il s'agit de déterminer la valeur des croyances religieuses, et de la croyance essentielle, l'existence d'un Dieu réel et personnel. La théorie sociologique accepte, au point de vue psychologique, le fait religieux dans l'homme ; seulement, au lieu d'être produit par lui, il est reçu en lui par une mystérieuse action de la vie collective. L'humanité pour se faire aimer et servir par l'individu prend les apparences d'un Dieu, et pour le rendre meilleur citoyen le transforme en fidèle. Or cette théorie contredit l'expérience de la spontanéité des sentiments religieux, l'affirmation d'un Être personnel, non collectif : elle aboutit à voir dans la vie religieuse une hallucination constante, quoique utile. Avec l'interprétation mystique de la subconscience, la religion ne sort pas davantage vraiment de l'homme, mais de ce plus grand avec lequel il est en contact, à moins qu'il ne s'identifie avec lui et soit lui-même l'aspect obscur de la divinité : fantaisie d'occultiste qui a peu de chances de séduire longtemps les esprits contemporains, épris de positivité. Le même motif amènera assez rapidement l'échec total des théoriciens de l'expérience religieuse immédiate au sens immanentiste. En réalité, ces systèmes ont ceci de commun qu'ils paraissent une gageure contre le sens commun et une conjuration contre la raison humaine.

La solution spiritualiste se présente comme une

réhabilitation de la valeur intellectuelle et morale de l'homme. C'est dans la tendance la plus profonde de cette double vie qu'elle découvre les origines du phénomène religieux; elle ne méconnaît, ni la part de la connaissance, ni le rôle du sentiment dans le phénomène total; elle subordonne seulement l'un à l'autre. Pour elle, loin de relever d'un type à part, la connaissance religieuse n'échappe pas aux conditions générales de toute connaissance et participe à leur valeur et à leur imperfection; il n'y a pas lieu d'admettre, ni une faculté religieuse, ni une psychologie religieuse en opposition avec la psychologie générale [1]; il ne convient pas de séparer totalement les divers ordres de connaissances, ainsi qu'on l'a tenté, car la nature humaine, l'intelligence humaine, n'est pas divisée contre elle-même. En son fond, la vie de l'esprit est une, encore que les manifestations soient différentes. Dans l'homme l'être religieux ne peut pas être considéré indépendamment de l'être raisonnable ou de l'être moral. Il y a entre les connaissances un lien, une unité fondamentale, quant au sujet qui les produit. L'homme est religieux, comme il est savant ou moral, parce qu'il est raisonnable.

Cette liaison une fois affirmée comme la solidarité permanente qui unit les manifestations d'une même vie, il convient de signaler les caractères propres à la connaissance religieuse; et cette différence lui vient tant de son objet que du sujet lui-même : différence de l'objet, car la connaissance scientifique s'arrêtant aux phénomènes, et la connaissance morale à la nature de l'homme, la croyance religieuse remonte, elle, par de làles phénomènes et par delà l'homme, jusqu'à l'Être personnel et transcendant; différence dans le

1. Sur la légitimité de la psychologie religieuse en face de l'immanence et de l'évolutionnisme subjectiviste voir notre étude : « Pour les conclusions de la psychologie religieuse », *Rev. du clerg. franç.*, 15 mars 1905.

sujet, car si la science est formulée par l'intelligence seule, si la morale atteint la raison et la volonté, le phénomène religieux plonge ses racines dans tout l'être, s'épanouit dans toutes ses facultés, régit la vie totale, suscitant l'affirmation dans l'esprit, la soumission dans la volonté libre et l'amour dans le cœur.

La certitude religieuse ne doit donc pas être considérée comme le résultat d'une expérience immédiate de l'âme, sous l'action de Dieu. Certitude, elle se conforme aux conditions qui régissent toute certitude; certitude religieuse, elle a cependant sa physionomie propre. De cette identité de principes sur lesquels elles s'appuient, on peut conclure qu'en soi la certitude religieuse ne peut être opposée à la certitude scientifique. Et de même que la certitude mathématique et la certitude morale restent distinctes, encore qu'unies par leurs principes, ainsi en est-il de la certitude religieuse, différente des deux autres par certains caractères, mais se rattachant comme elles à des lois générales de la pensée qui les dominent toutes.

Dès lors tous ceux qui croient à l'objectivité de la science et à la valeur de la morale doivent accepter les affirmations de la religion : la réalité d'un Être supérieur, et la réalité de la dépendance qui nous unit à lui. Sur cet Être, ce n'est pas seulement un jugement de valeur que nous portons, car un jugement de valeur seul est à la lettre un jugement sans valeur. De la nature et des attributs de Dieu nous savons quelque chose de positif. L'expérience de notre vie nous interdit l'agnosticisme total. Mais à ce rapport tout objectif de causalité, à Dieu conçu comme explication, se superpose le rapport de finalité : Dieu désiré; il est d'ailleurs la fin de tout l'être, satisfaction du désir de savoir et du désir d'aimer. Par là encore la solution du spiritualisme chrétien est une solution synthétique qui ne sacrifie aucune des exigences légitimes de la nature humaine, ni celles de la pensée, ni celles du vouloir.

Enfin, après avoir marqué ce qu'il y a de positivité dans la connaissance de Dieu, il est juste d'accorder une part très large, aussi large qu'on voudra, à l'imperfection, à l'insuffisance de cette connaissance, à la condition que ce ne sera qu'une part. Dieu connu comme existant demeurera ainsi véritablement un Dieu caché.

Et cette constatation même mettra admirablement en lumière la convenance d'une manifestation surnaturelle par laquelle Dieu se révélera lui-même aux hommes. Le chrétien peut dire en toute vérité avec Bossuet : « Nul ne connaît Dieu que celui que Dieu éclaire et nul n'aime Dieu que celui à qui il inspire son amour[1] ». Et ces clartés venues du ciel, en transfigurant notre connaissance de Dieu, nous éclairent sur la connaissance de nous-mêmes, en nous donnant la mesure de notre véritable dignité. Et c'est encore Bossuet qui le dit : « Que si mon âme connaît la grandeur de Dieu, la connaissance de Dieu m'apprend aussi à juger de la dignité de mon âme que je ne vois élevée que par le pouvoir qu'elle a de s'unir à son auteur par le secours de la grâce[2] ». Le philosophe qui, après avoir défendu fermement la valeur de la raison dans la connaissance naturelle de Dieu, souffre dans son intelligence et dans son cœur de ses obscurités et de ses langueurs d'âme, est près de voir s'ouvrir de nouvelles clartés et s'éveiller un autre amour. L'affirmation de la puissance de sa raison dans la recherche de Dieu avait fait de lui un spiritualiste ; l'aveu humble et sincère de la débilité du savoir et du vouloir humains le disposera à devenir un croyant.

1. *De la conn...*, ch. IV, § 7.
2. *Ibid.*, ch. IV, § 12.

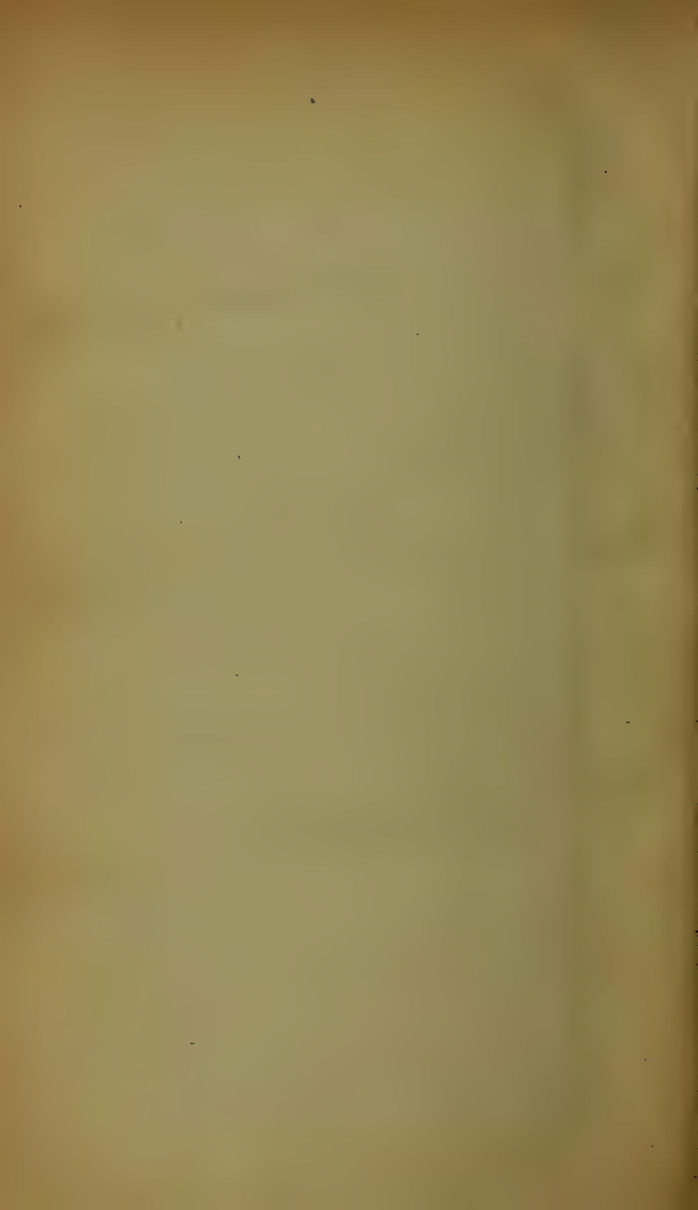


TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Les variétés de l'agnosticisme religieux contemporain.

CHAPITRE PREMIER

DIEU D'APRÈS LA THÉORIE DE L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE.

CHAPITRE II

DIEU D'APRÈS LE PRAGMATISME RELIGIEUX.

CHAPITRE III

DIEU D'APRÈS L'IMMANENCE RELIGIEUSE.

DEUXIÈME PARTIE

Dieu et le spiritualisme chrétien.

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE PSYCHOLOGIQUE DE LA RELIGION.

CHAPITRE II

VALEUR DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE.





